

الاتجاه السلفي عند الشافعية

حتى القرن السادس الهجري

د. طه محمد نجا


بسم الله الرحمن الرحيم

الاتجاه السلفي عند الشافعية

حتى القرن السادس الهجري

تـألـيـف

د. طـه محمد نـجا

الاتجاه السلفي عند الشافعية

حتى القرن السادس الهجري

د. طه محمد نجا

الطبعة الأولى لمركز تكوين

١٤٤٤هـ/٢٠٢٢م



Business Center 2 Queen
Caroline Street, Hammersmith
London W6 9Dx, UK

www.Takween-center.com
info@Takween-center.com

الموزع المعتمد

+966555744843

المملكة العربية السعودية - الدمام

أصل هذا الكتاب: أطروحة تقدم بها المؤلف، لنيل درجة الدكتوراه، في قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، تحت إشراف الأستاذ الدكتور: مصطفىٰ محمد حلمي، والأستاذ الدكتور عبد الحميد عبد المنعم مدكور.

وقد منح صاحبها: درجة الدكتوراه في الفلسفة الإسلامية، بتقدير: مرتبة الشرف الأولىٰ.

وذلك في يوم الثلاثاء: ٢٧/ ١/ ٢٠٠٩م.

الإِهْـدَاء

إِلى اليَدِ الحَنُون، التي أَسَتْنِي، وَآنَسَتني،

حتى افتُلِتَت مِنِّي، بينما نحنُ سَائِرون،

إلى إِلْفِي الرَّؤوم، الذي هَاجَهُ عَنِّي رَيْبُ المنُون،

إلى زوجتي الحبيبة، وأمِّ أولادي،

إلى أُمِّ عَبْدِ الرَّحْمَنِ،

عليها من الله سحائبُ الرحمة والرضوان:

لِيُسْقَ عَهدُكُمُ عَهدُ السُرورِ فَما ... كُنتُم لِأَرواحِنا إِلّا رَياحينا

إِن كانَ قَد عَزَّ في الدُنيا اللِقاءُ بِكُم ... في جَنّةِ الخُلْدِ نَلقاكُم ويَكْفينا

اللَّهُمَّ اغْفِرْ لأُمِّ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، وَارْفَعْ دَرَجَتَها فِي الْمَهْدِيِّينَ،

وَاخْلُفْها فِي عَقِبِها فِي الْغَابِرِينَ، وَاغْفِرْ لَنَا وَلَهُا يَا رَبَّ الْعَالَمِينَ،

اللَّهُمَّ افْسَحْ لَها فِي قَبْرِها، وَنَوِّرْ لَها فِيهِ،

اللَّهُمَّ أَنْزِلْها مَنازِلَ الشُّهَداءِ، وزَوِّجْنِي بِهَا في عِلِّيِّينَ.

المحتويات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

مقدمة الطبعة الأولى[1]

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله.

أما بعد؛ فلقد انفرطت سُنيّاتُ عقدٍ من الزمان، منذ أن قدر لهذه الدراسة أن ترىٰ النور في معهدها العلمي؛ ينصرم العامُ إِثْرَ العام، والسنةُ في أذيال أختها، وصاحبها بين: أَسًى علىٰ ذلك الفوت = وهل يَرُدُّ عليك الفائتَ الحَزَنُ! =، ووَنًى عن العوْد إلىٰ بحثه، وقضاء بُغيته من تنقيحه، وتتميمه؛ إلا علىٰ هَيْنَةٍ، كما يمْشِي الوَجِي الوَحلُ!!

حتىٰ قضىٰ الله أمرًا، مما تتكرَّهُه النفوسُ، فخفّف به عني بعض أعبائي الوظيفية؛ وكانت نُهْزةً، ورجوت أن يكون خيرًا أراده الله بي؛ وتأولت قول الله ﷻ: ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ﴾؛ و:

رُبّما تكْرَهُ النُّفوسُ من الأمْـ ـرِ؛ لهُ فَرْجَةٌ؛ كَحَلِّ العِقَالِ!!

وفرّج الله عن (بحثي)، وأخرجته من مَكْمَنِه الذي لبث رهينَه ذلك الدهر كله، ورحت أعيد النظر فيه، وأُجرِّد ما كنت علقته علىٰ طُرَّته وحواشيه؛ فأنزلتها منازلَها التي هي لها، ونَفَضتُ فيه جِرابي، ونثرت فيه حصيلة نظري، وانتخابي.

---

(١) صدرت عن مركز نماء، بيروت، ٢٠٢٠م.

ولم أزل أغْزِل فيه وأنكُث، وأَرْقي وأنفُث[1]، وأخطُّ، وأمحو الخَطَّ؛ ثم أخطُّه!! حتىٰ إذا رأيت أنْ قد صَفَتْ لي موارده، وثابت إليَّ شواردُه؛ دفعت العمل إلىٰ ناشره، علىٰ رجاءٍ: ألّا أكون قد أُتيت في شيءٍ منه؛ من تفريطٍ، ولا قِلة رعايةٍ. فأما ما كان من جهلِ أمرٍ، ولو كان واضحًا، أو غفلةٍ عن موضع للنظر، ولو كان لائحًا؛ فذلك أمر في سِنْخ البشر، وخِيمِهِم: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾!!

❁ ❁ ❁

وبعدُ؛ فإني أسأل الله ﷻ، بأسمائه الحسنىٰ وصفاته العليا، أن يكتب لي ولعملي القبول، في الأرض وفي السماء، وأن يجعله ذخرا لي عنده، يوم اللقاء:

«اللَّهُمَّ إنِّي أسألكَ فعلَ الخيراتِ، وتركَ المنكَراتِ، وحُبَّ المساكينِ، وأن تغفرَ لي وترحمني، وإذا أردتَ فتنةَ قومٍ؛ فتوفَّني غيرَ مفتونٍ، وأسألكَ حبَّكَ، وحبَّ من يحبُّكَ، وحبَّ عملٍ يقرِّبُ إلىٰ حبِّكَ».

وكتب

طه محمد نجا

tahanaga@gmail.com

(١) العبارة لأبي حيان، في أول المقابسات.

مقدمة الطبعة الثانية

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، وصلىٰ الله وسلم وبارك علىٰ نبيه الأمين، وأصحابه الغر الميامين، وآل بيته، والتابعين لهم بإحسان إلىٰ يوم الدين.

وبعد؛

فلَأْيًا ما شَعرت، بعدما صدرت النشرة الأولىٰ، أن **(كتابي)**: يُخطئ الطريقَ حين ينتهي إلىٰ رجلين:

أما أحدهما: فرجلٌ حَديد[1]؛ يستفزه طارئ الأمر علىٰ ما اعتاده وارتضاه؛ فيعجل بالنقد والرد، دون تحرير لمقامات الجمع والفرق، وضبط لموازين القسط والعدل.

وقديمًا ما كان في الناس: (الحِدادُ) .. وقديمًا ما قال إمام الحرمين، أبو المعالي (ت: ٤٧٨هـ): «والاستمرار علىٰ حكم الاعتياد، يُعمي الذاهل عن سبيل الرشاد»[2]!!

وأما الآخر، فرجل «طُوباوي» حالم ... يتوهم، في أفكار الناس، ومذاهبهم، وعقائدهم: قومًا دُورهم جزر منعزلة في محيط ... لا يأتون عامر

---

(١) قال ابن سيده: «ورَجُلٌ حَدِيدٌ، وحُدَادٌ، من قوم أحِدَّاءَ وأحدَّةٍ وحِدادٍ؛ **يكون فِي اللَّسَنِ، والفَهْمِ، والغَضَبِ»!!** اهـ المحكم (٢/ ٥٠٥).

(٢) العقيدة النظامية (١٤).

الأرض . . . ولا يأتيهم الناس؛ فلا يسمحون . . ولا يمنعون . . ولا ينفعون . . ولا يضرون؛ كل القوم هنالك من نسل «حيِّ بن يقظان»!!

مثل مذهبهم، مع مذاهب الناس، كما قال المتلمِّس في دماء قومه، مع الدماء:

أَحارِثُ: إنَّا لوْ تُساطُ دِماؤُنا تزايَلْنَ . . حَتَّىٰ لَا يَمَسَّ دمٌ، دَمًا

وفي حالتنا هذه التي ندرسها، حيث تتقاطع الوجتهان: السلفية والأشعرية، ووَفقًا لهذه الرؤية (الحَدِّية)، والقسمة (الحدودية): ينبغي أن يكون لدينا (أشعرية) ليس فيها من (السلفية)، ولا من غيرها من الأخلاط الكلامية شيء . . لا قليل، ولا كثير.

وينبغي أن يكون أصحابنا السلفيون الذين نؤرخ لهم علىٰ نفس القياس؛ سلفيين خُلَّصًا؛ نبعهم صاف، لم يشبه كدر، سيرة الواحد منهم، وعلومه: كما يقول (المتن)، ويصف (الكتاب)!!

وفي محاولتنا لرفع ذلك الوهم، وكشف الستار عن هذه الشبهة، وحل إشكالها، سوف نحتاج -أوّلًا- إلىٰ أن نؤرخ لطائفة من المسائل والأصول، اتفق لنفر من أئمة المذهب الأشعري أن قرروها علىٰ خلاف المذهب، وعرف الناس عنهم ذلك.

وسواءٌ، بعد ذلك، أكان ذلك الخلاف تأثرًا بمذهب آخر، كلامي أو فلسفي، أم كان استخراجا مُبتَدءًا لصاحبه؛ فنحن نرىٰ أن تأريخنا لأي من الأمرين، معين لنا فيما نحاوله في هذا المقام.

❁ ❁ ❁

وأولُ النماذج المختارة هنا: هي لشيخ المذهب، وحامل لوائه: أبي بكر الباقلاني (ت: ٤٠٦هـ)، ومذهبه في (الأحوال).

يقول الشهرستاني (ت: ٥٤٨هـ): «اعلم أن المتكلمين قد اختلفوا في الأحوال، نفيًا وإثباتًا، بعد أن أحدث أبو هاشم بن الجبائي رأيه فيها، وما كانت المسألة مذكورة قبله أصلًا؛ فأثبتها أبو هاشم، ونفاها أبوه الجبائي.

وأثبتها القاضي أبو بكر الباقلاني رحمه الله، بعد ترديد الرأي فيها، علىٰ قاعدة غير ما ذهب إليه، ونفاها صاحب مذهبه الشيخ أبو الحسن الأشعري وأصحابه رضي الله عنهم.

وكان إمام الحرمين من المثبتين في الأول، والنافين في الآخر»[1].

بينما يحكي عنه أبو المعالي الجويني (ت: ٤٧٨هـ) قوليه، دون أن يدل علىٰ استقراره علىٰ مذهب الإثبات، كما هو المعروف عند المؤرخين:

«وردد القاضي جوابه في نفي الحال، وإثباتها. ولم أر له فيما عثرت عليه من مصنفاته، قطعًا بأحد المذهبين، ولكنه سلك الطريقين؛ فينفي الحال مرة، ويثبتها أخرىٰ. ويُجري قواعد الأصول علىٰ الطريقين، ليستبين الناظر استمرار الأصول علىٰ المذهبين»[2].

وإذا كان شيخا المذهب -الباقلاني والجويني- قد التقيا علىٰ هذه الفكرة، مع أن أصلها اعتزالي، بهشمي، باتفاق المؤرخين؛ فإننا نجد أبا الحسن، علي بن إسماعيل الإبياري (ت: ٦١٦هـ)، ينفرد بحكاية التقاء الشيخين، مرة أخرىٰ، علىٰ النظر إلىٰ مسألة (العلم الجُمْلي)، وهي أجلُّ ما أُخذ علىٰ إمام الحرمين، بل ينفرد أيضًا بحكاية هذه القاعدة في صفة (القدرة) عند الباقلاني:

«. . . والتزم أنْ قال: إذا خلق الله لعبده علمًا متعلقًا من حيث الجملة، لم يكن عالمًا بمعلوم العبد، وإن كان عالمًا بعلمه، لأنه خالقه ومبتدعه.

قال: ولا بُعد في خروج بعض المعلومات عن أن يتعلق بها العلم القديم!!

قال: **والمحقق هو الذي يدور مع الدليل ولا يجبن!!**

وهذا يناظر ما ذهب إليه من أن القدرة الحادثة تؤثر في حال الكسب، ولا تتعلق بقدرة القديم»[3].

---

(١) نهاية الإقدام في علم الكلام (١٣١)، وانظر لنظرية الأحوال، وتأويلها لدىٰ الباقلاني ومن تبعه من الأشاعرة: فلسفة المتكلمين، هاري ولفسون (١٢٥٨) وما بعدها، دراسة خان تيل، ضمن المرجع في تاريخ علم الكلام (٢/ ٦٣١) وما بعدها.

(٢) الشامل (٣٧١)، وهو يثبت الأحوال في هذا الفصل من «الشامل»، كما هو الحال في «الإرشاد» (٩٢-٩٥).

(٣) التحقيق والبيان شرح البرهان (١/ ٤٥٤).

وهو نقل غريب جدًّا، ونص خطير للغاية، وسياقه يدل علىٰ أنه ينقل «نصًّا» يضبطه، وليس مجرد فهم لمذهب، أو حكاية للازمِ مقالةٍ.

ومهما يكن من أمرٍ؛ فلم يكن الباقلاني (ت:٤٠٣هـ) فيما يقول مؤرِّخوه: «مجرد مواصل لحمل تراث الأشاعرة المتقدمين عليه، بل قد تم علىٰ يديه توضيح بعض النقط، وتحديد بعض المفهومات، **مما أدىٰ إلىٰ تعديل مذهب الأشعري من بعض الوجوه، وإلىٰ تقريبه من رأي المعتزلة**؛ وهذا ما لم يغفله بعض العلماء المتقدمين. فمن ذلك ما يذكره الغزالي من أن الباقلاني خالف الأشعري في أمر صفة البقاء، وقال: إن البقاء ليس وصفا زائدا علىٰ الذات، ويرىٰ الغزالي أن هذا الخلاف ليس مجرد خلافٍ لفظيٍّ، وكذلك يحكي الشهرستاني أن الباقلاني خالف الأشعري في مسألة الحال .. وإلىٰ أن الخلاف بينه وبين أبيٰ هاشم .. إنما هو خلاف في العبارة. وكذلك خالف الباقلانيُّ الأشعريَّ في أمر القدرة الحادثة..»[١].

فيما يؤرخ الكوثري لذلك تأريخا أدل علىٰ السياق الخاص الذي نورد لأجله تلك النماذج:

«وقد ابتكر في المذهب بعض آراء نظرية، عدها مُبرهنة، ويعدها غيره غيرَ مبرهنة، **وهي لا تكون في عداد مسائل المذهب**؛ بل تُعْزىٰ إليه مباشرة، كاستحالة بقاء العرض زمانين، وقوله في الحال، وقوله في صفة البقاء، وإثبات الجوهر الفرد. **ومصادر تلك الآراء معروفة**[٢]. وما يُبنىٰ علىٰ قواعد غير مبرهنة، يبقىٰ تحت النظر عند من لا يراها مبرهنة، من غير أن يمس ذلك بمقامه السامي، **ولا مانع من أن يكون لكل ناظر بعض آراء غير مسلمة، وبعض استدراكات علىٰ من سبقه**»[٣]!!



(١) انظر مقدمة الخضيري وأبي ريدة لتحقيق «التمهيد» للباقلاني (١٤).

(٢) يبدو أنه يلمح إلىٰ رأي بروكلمان في المصادر الفلسفية اليونانية، بل الكنسية أيضا، لطائفة من آراء الباقلاني الخاصة. انظر: مقدمة التمهيد (١٣).

(٣) مقدمة الكوثري لكتاب «الإنصاف» للباقلاني (١٠).

وأما إمام الحرمين، أبو المعالي الجويني (ت: ٤٧٨هـ)؛ فنحن نصادف في كلامه -وفي كتاب البرهان، تحديدًا- إحدىٰ أغرب المسائل عن السياق الكلامي الأشعري، بل السياق العقائدي كله، حين يتحدث عن تعلق علم الله تعالىٰ بـ «ما لا يتناهىٰ» من الأجناس، في نص يتناهىٰ في التصميم علىٰ مقالته، ولا يبالي بخلاف الناس:

«فإن استنكر الجهلة ذلك، وشَمَخوا بآنافهم، وقالوا الباري سبحانه عالم بما لا يتناهىٰ علىٰ التفصيل: سفَّهنا عقولهم . . .

وبالجملة: علم الله تعالىٰ إذا تعلق بجواهر لا تتناهىٰ، فمعنىٰ تعلقه بها: استرساله عليها من غير فرض: تفصيل الآحاد مع نفي النهاية؛ فإن ما يحيل دخول ما لا يتناهىٰ في الوجود[1]، يحيل وقوع تقديرات غير متناهية في العلم، والأجناس المختلفة التي فيها الكلام، يستحيل استرسال العلم عليها، فإنها متباينة بالخواص، وتعلق العلم بها علىٰ التفصيل، مع نفىٰ النهاية: محال.

وإذا لاحتِ الحقائقُ؛ فليقُلِ الأخْرَقُ بعدَها ما شاء»[2]!!

وهي الزلَّة التي نعاها عليه الناسُ كلُّهم، من أصحابه، ومن مخالفيه علىٰ حدٍّ سواء. وقد كان موقف محققي الأشعرية ومصنفيهم من أبي المعالي، في هذه المسألة، أشدَّ من موقف المخالفين، وأكثر نقدًا للمقالة، وتحذيرًا من الاغترار بها؛ ذبًّا عن حياض الدين والعقيدة، وصونًا للمذهب أيضًا من أن يدخله ذلك الخِلط النافرُ عن أصوله، ثم يستقرَّ فيه!!

وكان أوّلَ من علمناه أنكرها عليه: تلميذُه الأثير، أبو حامد الغزالي (ت: ٥٠٥)، يقول أبو بكر ابن العربي (ت: ٥٤٣هـ) وهو تلميذُ أبي حامد الخَصيصُ به: «وكان أبو حامد صاحبه يُعْظِم هذا عليه، ولا يلتفت إليه»[3].

---

(١) هنا يظهر بجلاء أن أبا المعالي يقيس امتناع تعلق العلم بما لا يتناهىٰ، علىٰ امتناع «وجود» ما لا يتناهىٰ. يقول أبو بكر ابن العربي: «وما أفسد هذا التنظير في الفقهيات، فضلًا عن العقليات؛ وما هذا إلا هيام في الغفلات» اهـ قانون التأويل (١٨٦-١٨٧).

(٢) البرهان في أصول الفقه (١/ ١١٥-١١٦).

(٣) قانون التأويل (١٨٥).

وأما ابنُ العربي، حافِدُه في العلم، فيقول: «وقد زل الجويني في هذه المسألة زلة عظيمة؛ لا تقوم بها استقامة العمر كله»[1]!!

وأما المخالفون في المذهبين، الأصلي والفرعي، لأبي المعالي، فإن أقدم ما وقفنا عليه من السجال حول هذه المعضلة، كان حوارًا مباشرًا بين أبي الوفاء ابن عقيل الحنبلي (ت: ٥١٣هـ) وأبي المعالي. وقد سجل ابن عقيل هذا الحوار بخطه، فيما حفظه لنا أبو الفرج ابن الجوزي (٥٩٧هـ):

«ونقلت من خط أبي الوفاء بن عقيل، قال: قدم أبو المعالي الجويني بغداد أول ما دخل الغز[2]، وتكلم في أبي إسحاق، وأبي نصر بن الصباغ، وسمعت كلامه. قال: وذكر الجويني في بعض كتبه ما خالف به إجماع الأمة، فقال: إن الله تعالىٰ يعلم المعلومات من طريق الجملة، لا من طريق التفصيل. قال: وذكر لي الحاكي عنه، وهو من الفضلاء من[3] مذهبه، أنه ذكر علىٰ ذلك شبهات سماها حججًا برهانية.

قال ابن عقيل: فقلت له: يا هذا، تخالف نص الكتاب، قال الله تعالىٰ: ﴿وَمَا تَسۡقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعۡلَمُهَا وَلَا حَبَّةٖ فِي ظُلُمَٰتِ ٱلۡأَرۡضِ وَلَا رَطۡبٖ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ﴾ وقال: ﴿يَعۡلَمُ مَا فِيٓ أَنفُسِكُمۡ﴾ ﴿وَيَعۡلَمُ مَا فِي ٱلۡأَرۡحَامِۖ﴾ ﴿يَعۡلَمُ ٱلسِّرَّ وَأَخۡفَى﴾ ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ﴾.

ثم انتقل إلىٰ بيان علم ما لم يكن؛ أن لو كان كيف كان يكون، فقال: ﴿وَلَوۡ رُدُّواْ لَعَادُواْ﴾، وهذا من جهة السمع.

فأما من جهة العقل: فإنَّه خلق جميع الأشياء الكليات والجزئيات، وهذا غاية الدليل علىٰ الإحاطة بتفاصيل أحوالها، ومعلوم أن دقائق حكمته المدفونة في النحل، وهو ذباب، من سمع وبصر وتَهَدٍّ إلىٰ دقائق الإتقان في عمل البيوت، والادخار للأقوات = ما يبطل هذا!!

---

(١) قانون التأويل (١٨٤). وانظر أيضا نقودا مختلفة لتلك المسألة عند ابن العربي في: قانون التأويل (١٨٣-١٨٧)، والعواصم من القواصم (٩٨-١٠٩)، الكفيل بالوصول، لابن المنير (٨٣)، التحقيق والبيان في شرح البرهان، للإبياري (١/ ٤٥٢) وما بعدها. وقارن: دفاع السبكي عن الإمام، واعتماده علىٰ تقريراته المحكمة في كتبه الكلامية: طبقات الشافعية الكبرىٰ (٥/ ١٨٧) وما بعدها.

(٢) كذا في المصدر.

(٣) كأنها: «في مذهبه».

ولو صح ما قال؛ كانت الجزئيات في حيز الإهمال. ومن نفىٰ عن نفسه الجهل، وأثبت لها العلم؛ كيف يقال فيه هذا؟! وقد عجبت من تهجمه بمثل هذا، وهذه المقالة غاية الضلالة!!»[1].

بيدَ أنه، ومن أسفٍ، لم يحفظ لنا جواب أبي المعالي في هذا المقام.

لا يقال: إننا نروم التأريخ لإشكالية في علاقة إمام الحرمين بمذهبه الأشعري، بناءً علىٰ قول قاله، واختيار تفرد به في مسألة واحدة؟!

فإننا نقول: إنه إذا قُدِّر إنها كانت مسألة واحدة[2]، ولم تكن تلك المسألة نموذجا لمنزع إمام الحرمين الفكري، واستقلاله، وعدم مبالاته بالتقليد الكلامي، ولا معتمد الأصول المذهبية؛ فإن هذه المسألة المعينة من الخطر في أصل الدين كله، وفي الصراع الكلامي والفلسفي، بمكان يؤهلها لأن تكون أصلا في الجمع والفرق، والولاء والبراء، والقبول في «إطار المذهب»، أو نفي الشخص عنه. ألم يجعل تلميذه أبو حامد الغزالي (ت: ٥٠٥هـ) مقالة الفلاسفة في العلم الإلهي، وتعلقه بالجزئيات: أصلا في تكفيرهم، وحكىٰ عليه اتفاق المسلمين[3]؛ وقد وافقه علىٰ ذلك الناس!!

علىٰ أننا نقول أيضا: إن مخالفات إمام المحرمين، وتعززه بالاستقلال في تخير طائفة من مقالاته الكلامية، وإن خالف منصوص إمامه[4]؛ هي من الشهرة بمكان؛ حتىٰ أرخ لذلك مخالفه: شيخ الإسلام ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ):

«**غَيّر مذهب الأشعري في كثير من القواعد، ومال إلىٰ قول المعتزلة**؛ فإنه كان كثير المطالعة لكتب أبي هاشم بن الجبائي، وكان قليل المعرفة بمعاني الكتاب والسنة وكلام السلف والأئمة، مع براعته وذكائه في فنه»[5]!!

---

(١) المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، لابن الجوزي (٢٤٦/١٦).

(٢) وكثيرا ما يتعلق مخالفنا بمسألة واحدة، لا تبلغ مبلغ هذه المسألة في الأهمية، ولا هي في ميزانها في تمييز المقالات. وربما تعلق بنص واحد، يخالفه غيره من النصوص!!

(٣) انظر: تهافت التهافت - خاتمة الكتاب - (٣٠٥-٣١٠).

(٤) صنع محقق «البرهان» د. عبد العظيم الديب فهرسًا خاصًا لما خالف فيه الجويني إمامه الأشعري، في هذا الكتاب وحده.

(٥) بيان تلبيس الجهمية، ط المجمع (٥٠٧/٥-٥٠٨).

ويؤرخ لذلك في نفس المقام مقام ذكر مسألة الاسترسال أشهر مؤرخيهم، وأشدهم تعصبا للمذهب، وغيرة علىٰ أصحابه؛ أعني: تاج الدين السبكي (ت: ٧٧١هـ)، ويجعل هذه المخالفات الكثيرة أحد دوافع المالكية من الأشاعرة للحدة في نقد إمام الحرمين، وفلسفته:

«وهؤلاء كلهم عندهم بعض تحامل علىٰ الإمام من جهتين:

إحداهما: أنهم يستصعبون مخالفة الإمام أبي الحسن الأشعري، ويرونها هُجْنَةً عظيمةً، والإمامُ لا يتقيَّد لا بالأشعري، ولا بالشافعي، لا سيما في البرهان؛ وإنما يتكلم علىٰ حسب تَأْدِيَةِ نظره واجتهاده، وربما خالف الأشعري، وأتىٰ بعبارة عالية، علىٰ عِادة فصاحته؛ فلا تحمل المغاربةُ أن يقال مثلها في حق الأشعري . . .»[١]!!

❁ ❁ ❁

حتىٰ إذا بلغت النوبة أبا حامد الغزالي (ت: ٥٠٥هـ)؛ إذا الأمرُ جِدُّ مختلف؛ انفرط العِقْد، وانتثر النظام، أو -وبتعبير أبي الوليد ابن رشد (ت: ٥٩٥هـ)، غريمه العتيد-: «طَمَّ الْوَادِي عَلَىٰ القَرِيِّ»[٢]:

«والدليل علىٰ أنه رام بذلك تنبيه الفطر، أنه لم يلزم مذهبًا في كتبه، بل هو مع الأشعرية: أشعري، ومع الصوفية: صوفي، ومع الفلاسفة: فيلسوف؛ حتىٰ إنه كما قيل:

يَـوْمًـا يـمـانٍ إذا لاقيـت ذَا يـمـنٍ ... وَإن لقِيت معدّيًا فعدناني»[٣]!!

ويقول ابن طفيل (ت: ٥٨١)، وهو من المعتنين بتراث أبي حامد، المقِرِّين بفضله: «وأما كتب الشيخ أبي حامد الغزالي، فهي بحسب مخاطبته للجمهور؛

---

(١) طبقات الشافعية الكبرىٰ (٥/ ١٩٢).

(٢) يقال في المثل: (جَرَىٰ الْوَادِي فَطَمَّ عَلَىٰ القَرِيِّ)؛ أي جرىٰ سيلُ الوادي فطَمَّ، أي دَفَن؛ يقال: طَمَّ السيلُ الركيةَ أي دفنها، والقَرِيُّ: مَجْرَىٰ الماء في الروضة، والجمع أَقْرِيَة وقِرْيَان، و(علىٰ) مِنْ صلة المعنىٰ؛ أي: أتىٰ علىٰ القَرِيِّ، يعني أهلكه بأن دفنه. يضرب عند تجاوز الشر حده!! اهـ. مجمع الأمثال، للميداني (١/ ١٥٩).

(٣) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، لابن رشد (٥٢). وقد عاد إلىٰ نفس الفكرة بعبارة أوسع، وذكر لمحالها من كتب أبي حامد، في: مناهج الأدلة (١٨٢-١٨٣).

يَربط في موضع ويَحُل في آخر، ويُكَفِّر بأشياء ثم ينتَحِلُها. ثم إنه من جملة ما كفَّر به الفلاسفة في كتاب «التهافت»: إنكارهم لحشر الأجساد، وإثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة؛ ثم قال في أول كتاب «الميزان»: إن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية علىٰ القطع. ثم قال في كتاب «المنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال»: إن اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية، وإن أمره إنما وقف علىٰ ذلك بعد طول البحث.

وفي كتبه من هذا النوع كثير، يراه من تصفحها، وأمعن النظر فيها»[1].

لم يُحوجنا أبو حامد لتأريخ غيره، فقد أرخَّ هو بنفسه، لهذه المواد المختلفة المضطربة في تراثه؛ لكن بعد أن **يُفكِّك** مقولة (أهل الحق)، **وينقض** عُرىٰ الاستئسار لمذهب (واحد)، أشعري، أو معتزلي، أو ما كان من مذاهب الناس:

«لعلك تقول: كلامك في هذا الكتاب انقسم إلىٰ ما يطابق مذهب الصوفية، وإلىٰ ما يطابق مذهب الأشعرية وبعض المتكلمين؛ ولا يُفهم الكلام إلا علىٰ مذهب واحد، فما الحق من هذه المذاهب؟!

فإن كان الكل حقًّا؛ فكيف يتصور هذا؟ وإن كان بعضه حقًّا؛ فما ذلك الحق؟

فيقال لك: إذا عرفت حقيقة المذهب، لا تنفعك قط؛ إذِ الناسُ فيه فريقان:

فريق يقول: المذهب اسم مشترك لثلاث مراتب:

إحداها ما يتعصب له في المباهاة والمناظرات، والأخرىٰ ما يُسارُّ به في التعليمات والإرشادات، والثالث، ما يعتقده الإنسان في نفسه، مما انكشف له من النظريات. ولكل كاملٍ ثلاثةُ مذاهبَ بهذا الاعتبار.

---

(١) حيّ بن يقظان (٧٩). وننبه هنا إلىٰ أننا نجد نفس النظرة النقدية لأبي حامد وتراثه، مع نقل ذلك من كتب أخرىٰ، سوىٰ ما ذكره ابن رشد وابن طفيل، عند الداعي الإسماعيلي علي بن الوليد، في رده علىٰ كتاب «فضائح الباطنية» للغزالي، فقد ترجم الباب الأول منه: «يتضمن شرحه، ومروقه عن الدين، وتلونه في المذاهب، إبراما لها ونقضا فيها، وترجعه فيها التزاما لها ورفضا ..». انظر: دامغ الباطل وحتف المناضل (١/ ٣٣-٣٧).

فأما المذهب بالاعتبار الأول، فهو نمط الآباء والأجداد، ومذهب المعلم، ومذهب أهل البلد الذي فيه النشوء؛ وذلك يختلف بالبلاد والأقطار، ويختلف بالمعلمين؛ فمن ولد في بلد المعتزلة أو الأشعرية أو الشفعوية أو الحنفية، انغرس في نفسه منذ صباه التعصب له والذبّ دونه والذم لما سواه؛ فيقال: هو أشعري المذهب أو معتزلي أو شفعوي أو حنفي، ومعناه أنه يتعصب، أي ينصر عصابة[1] المتظاهرين بالموالاة، ويجري ذلك مجرىٰ تناصر القبيلة بعضهم لبعض.

ومبدأُ هذا التعصب: حرصُ جماعة علىٰ طلب الرياسة باستتباع العوام، ولا تنبعث دواعي العوام إلا بجامع يحمل علىٰ التظاهر؛ فجُعلت المذاهب في تفصيل الأديان جامعًا، فانقسمت الناس فِرقًا، وتحركت غوائل الحسد والمنافسة، فاشتد تعصّبهم واستحكم به تناصرهم.

وفي بعض البلاد، لما اتَّحد المذهب، وعجز طلاب الرئاسة عن الاستتباع، وضعوا أمورًا، وخيّلوا وجوب المخالفة فيها، والتعصب لها؛ كالعلم الأسود، والعلم الأحمر؛ فقال قوم الحق هو الأسود، وقال آخرون لا بل الأحمر، وانتظم مقصود الرؤساء في استتباع العوام بذلك القدر من المخالفة، وظن العوام أن ذلك مهم، وعرف الرؤساء الواضعون غرضهم في الوضع!!

المذهب الثاني: ما ينطبق في الإرشاد والتعليم علىٰ من جاءه مستفيدًا مسترشدًا؛ وهذا لا يتعيَّن علىٰ وجه واحد، بل يختلف بحسب المسترشد، فيناظَر كلُّ مسترشد بما يحتمله فهمه، فإن وقع له مسترشد تركي أو هندي، أو رجل بليد جلف الطبع، وعلم أنه لو ذكر له أن الله تعالىٰ ليس ذاته في مكان، وأنه ليس داخل العالم ولا خارجه، ولا متصلًا بالعالم ولا منفصلًا عنه؛ لم يلبث أن ينكر وجود الله تعالىٰ، ويكذب به؛ فينبغي أن يقرر عنده أن الله تعالىٰ علىٰ العرش، وأنه يرضيه عبادة خلقه، ويفرح بها، فيثيبهم ويدخلهم الجنة عوضًا وجزاء.

وإن احتَمَلَ أن يُذكر له ما هو الحق المبين؛ يَكْشِف له.

فالمذهب بهذا الاعتبار: يتغير، ويختلف؛ ويكون مع كل واحد علىٰ حسب ما يحتمله فهمه!!

---

(١) عصابة: كذا، والأظهر عندي: عصابَتَه.

المذهب الثالث: ما يعتقده الرجل سرًّا بينه وبين الله ﷻ، لا يطلع عليه غيرُ الله تعالىٰ، ولا يذكره إلا مع من هو شريكه في الاطلاع علىٰ ما اطلع، أو بلغ رتبة يقبل الاطلاع عليه ويفهمه؛ وذلك أن يكون المسترشد ذكيًّا، ولم يكن قد رسخ في نفسه اعتقاد موروث نشأ عليه، وعلىٰ التعصب له، ولم يكن قد انصبغ به قلبه انصباغًا لا يمكن محوه منه . . . فهذا رجل فسد مزاجه، ويُئِس من صلاحه، فإن كل ما يُذكر له علىٰ خلاف ما سمعه، لا يقنعه، بل يحرص علىٰ أن لا يَقْنع بما يُذكر، ويحتال في دفعه، ولو أصغىٰ غاية الإصغاء، وانصرفت همته إلىٰ الفهم، لكان يشكّ في فهمه؛ فكيف إذا كان غرضه أن يدفعه ولا يفهمه؟!

فالسبيل مع مثل هذا: أن يُسكت عنه، ويُترك علىٰ ما هو عليه، فليس هو بأول أعمىٰ هلك بضلالته، فهذا طريق فريق من الناس . . .

وهذا يُبطل تعبَك بالسؤال عن المذهب، إن كنت عاقلًا، فإن الناس متفقون علىٰ النطق بأن المذهب واحد، ثم يتفقون علىٰ التعصب لمذهب أبيهم أو معلمهم، أو أهل بلدهم.

ولو ذكر ذاكر مذهبه، فما منفعتك فيه، ومذهب غيره يخالفه، وليس مع واحد منهم مُعجزة، يترجح بها جانبه.

فجانِب الالتفات إلىٰ المذاهب، واطلُب الحقَّ بطريق النظر، لتكونَ صاحبَ مذهب، ولا تكُنْ في صورةِ أعمىٰ؛ تُقلِّد قائدًا يُرشدك إلىٰ طريق، وحَوالَيْك ألفٌ مثلُ قائدك، ينادون عليك بأنه أهلكك، وأضلك عن سواء السبيل!!

وستعلم في عاقبة أمرك: ظلم قائدك؛ فلا خلاص إلا في الاستقلال!!

خُذْ مَا تَراهُ وَدَعْ شَيْئًا سمعتَ به في طالِعِ الشَمسِ مَا يُغنيكَ عَنْ زُحَل

ولو لم يكن في مجاري هذه الكلمات إلا ما يشكك في اعتقادك الموروث، لتنتدب للطلب؛ فناهيك به نفعًا، إذ الشكوك هي الموصلة إلىٰ الحق.

فمن لم يشك، لم ينظر، ومن لم ينظر، لم يبصر، ومن لم يبصر، بقي في العمىٰ والضلال؛ نعوذ بالله من ذلك»[1]!!

---

(١) ميزان العمل (٤٠٥-٤٠٩).

ثم يزيد أبو حامد **طريقته** إيضاحًا، وبيانًا لحال كتبه، وما يظهر فيها من تناقض، فيقول[1]:

«علومُ اللُّباب؛ وهي علىٰ طبقتين:

الطبقة السُّفلىٰ من علوم اللُّبَاب، وهي علوم الأقسام الثلاثة التي سمَّيناها التوابع المتِمَّة:

- **فالقسم الأول**: معرفةُ قَصص القرآن، وما يتعلق بالأنبياء، وما يتعلق بالجاحدين والأعداء، ويتكفل بهذا العلم القُصَّاص والوُعَّاظ وبعض المُحَدِّثين، وهذا علم لا تَعُمُّ إليه الحاجة.

- **والقسم الثاني**: هو مُحاجَّةُ الكفار ومجادَلتُهم، ومنه يتشعب علم الكلام المقصود لردِّ الضَلالاتِ والبِدَع، وإزالة الشُّبُهات، ويتكفل به المُتَكَلِّمون، وهذا العلم قد شرحناه علىٰ طبقتين، سمينا الطبقة القريبةَ منهما «الرسالة القُدْسِيَّة»؛ والطبقة التي فوقها «الاقتصاد في الاعتقاد». ومقصود هذا العلم حراسة عقيدةِ العَوَامّ عن تشويش المُبتَدِعَة، ولا يكون هذا العلم مَليًّا بكشف الحقائق، وبجنسه يتعلق الكتاب الذي صنفناه في «تهافُت الفلاسفة»، والذي أوردناه في الرد علىٰ الباطنِيَّة في الكتاب الملقبِ: «المُستَظْهِري»، وفي كتاب «حُجَّةُ الحَقّ وقَواصِمُ الباطنية»، وكتاب «مُفَصَّل الخلاف في أصول الدين».

ولهذا العلم آلة يَعرِفُ بها طريق المجادلة بل طرق المُحاجَّة بالبرهان الحقيقي، وقد أَوْدعناه كتاب «محكُّ النظر» وكتاب «معيارُ العلم» علىٰ وجه لا يُلْفَىٰ مثلُه للفقهاء والمتكلمين، ولا يثق بحقيقة الحُجَّة والشُّبهة من لم يُحِطْ بهما علمًا.

---

(١) يقدم د. حسام الألوسي لهذا النص بقوله: «.. كتاب (جواهر القرآن)، وهو كتاب لا يشك أحد في صحة نسبته إليه: يضع النقاط علىٰ الحروف، وهو خطير في الدلالة علىٰ وحدة الغزالي في كل كتبه، وأنه إذا ظهر تناقض لأول وهلة بين كتاب وآخر، فسببه عدم تمييز الباحث بين ما هو له، وما هو بنقله. أي أن بعض كتبه فقط تحمل آراءه الخاصة، وهي الكتب التي كشف فيها الغطاء، وهي المضنونة. وكذلك المواضع من كتبه غير المضنونة التي كُشف فيها جزء من علوم المكاشفة. فانتبه، وتوقف!»اهـ. الغزالي مشكلة، وحل. ضمن كتابه: دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي. (٢٦٧)، وبوساطة نقله: اهتديت إلىٰ هذا النص في «جواهر القرآن»، والنص السابق في «ميزان العمل».

- **والقسم الثالث**: عِلمُ الحدود الموضوعة للاختصاص بالأموال والنساء، للاستعانة علىٰ البقاء في النفس والنسل، وهذا العلم يتولاَّه الفقهاء . . . وقد ضيعنا شطرًا صالحًا من العمر في تصنيف الخلاف منه، وصرفنا قدرًا صالحًا منه إلىٰ تصانيف **المذهب** وترتيبه إلىٰ «بسيط» و«وسيط» و«وجيز»، مع إيغالٍ وإفراطٍ في التَّشعيب والتفريع، وفي القدر الذي أودعناه كتاب «خلاصة المختصر» كفاية، وهو تصنيف رابع، وهو أصغر التصانيف . . .

وأما الطبقة العليا من نَمَطِ اللُّباب: فهي السوابقُ والأصولُ من العلوم المُهِمَّة، وِأشرَفُها العلمُ باللهِ واليوم الآخر؛ لأنه علم المَقْصِد، ودونَهُ العلم بالصراط المستقيم وطريق السلوك، وهو معرفةُ تزكية النفس، وقطعُ عقبات الصفات المُهلِكات، وتَحْلِيَتُها بالصفات المُنَجِّيَات، وقد أودعنا هذه العلوم بِكُتُب «إحياء علوم الدين»؛ ففي رُبْعِ المُهلِكات ما تجب تزكية النفس منه، من الشَّرَهِ والغضب، والكِبر والرِّياءِ والعجب، والحسد وحب الجاه وحب المال وغيرها، وفي رُبع المُنجيات يظهر ما يتحلَّىٰ به القلب من الصفات المحمودة كالزهد والتوكل والرضا والمحبة والصدق والإخلاص وغيرها.

وبالجملة: يشتمل كتاب «الإحياء» علىٰ أربعين كتابًا، يرْشدك كل كتاب إلىٰ عَقَبةٍ من عقبات النفس، وأنها كيف تُقْطَع، وإلىٰ حجابٍ من حُجُبِهَا، وأنه كيف يُرفَع.

وهذا العلم فوقَ علم الفقه والكلام وما قبله، لأنه علم طريق السلوك، وذلك علم آلة السلوك وإصلاح منازله ودفع مُفسداته كما يظهر.

والعلم الأعلىٰ الأشرفُ: عِلمُ معرفة الله تعالىٰ، فإن سائر العلوم تُرادُ له، ومن أجله؛ وهو لا يُراد لغيره. وطريق التدريج فيه: التَّرَقِّي من الأفعال إلىٰ الصفات، ثم من الصفات إلىٰ الذات، فهي ثلاث طبقات . . .

أَوْدَعنا من أوائله ومَجامِعِهِ القدرَ الذي رُزِقنا منه، مع قِصَرِ العُمر وكثرة الشَواغل والآفات، وقلة الأَعْوان والرُفقاء، بعضَ التَّصانيف لكنا لم نُظهره، فإنه يَكِلُّ عنه أكثرُ الأفهام، ويَسْتَضِرُّ به الضعفاء، وهم أكثر المُتَرَسِّمينَ بالعلم، بل لا يصلح إظهاره إلا علىٰ من أتقنَ علم الظاهر، وسلك في قَمع الصفات المذمومة

من النفس وطُرقِ المجاهدة، حتىٰ ارتَاضَت نفسُهُ واستقامت علىٰ سواء السبيل، فلم يبقَ له حظٌ في الدنيا، ولم يبق له طلبٌ إلَّا الحق، ورُزِقَ مع ذلك فطنة وَقَّادة، وقريحةً مُنقادَة، وذكاءً بليغًا، وفهمًا صافيًا.

وحرامٌ علىٰ من يقع ذلك الكتاب بيده: أن يُظهره إلاَّ علىٰ من استَجْمَعَ هذه الصفات. فهذه هي مجامع العلم التي تتشعب من القرآن ومراتبها»[١].

إن «السر المكنون»، والمذهب «الشخصي» المطوي، الذي لا يَفتؤ أبو حامد يُلمح إليه تارة، ويُمجمج عنه تارة، ويظهر طرفًا بعيدًا منه تارة، ويبوح به لائحًا واضحًا، تارة، بل تارات: هو نفس الفسلفة الفيضية الأفلوطنية؛ في أصولها المعرفيِّة، حاملة نفس المضامين الفلسفية التي بدَّع بها الفلاسفة المشائين، بل لذات المسائل الثلاث التي كفرهم فيها، وهي: قدم العالم، وعلم الله تعالىٰ بالجزئيات، والمعاد الجسماني[٢]!!

وعَبثًا يحاول الباحث أن يفزع إلىٰ كتاب كلامي (جمهوري) لأبي حامد، ليقول لنا: هذا معتقد أبي حامد الحقيقي؛ فإنه أبان بنفسه أن هذا لا يعدو أن يكون لسانًا، تكلم به في مقام يتطلبه، وقناعا من أقنعة مختلفة، ومتناقضة أيضا في صورتها، اعتدَّها الغزالي لشخصه، والوجه الحقيقي ... مستخفٍ هنالك؛ من وراءِ وراءَ!!

---

(١) جواهر القرآن (٣٨-٤٣) ط. رشيد قباني.

(٢) انظر هذه الوجه الآخر من معرفة الغزالي، وفلسفته، ونصوصه الدالة عليه من كتبه: عند د. سليمان دنيا في مقالاته التي نشرها في **«مجلة الأزهر»**، ثم جمعت، مؤخرًا، في كتاب نشرته أيضًا: **«مشيخة الأزهر الشريف»** بعنوان (مراجعات في الفكر والثقافة). انظر ص(١١-٩٢) من الكتاب المذكور. وإن كان يعيب دراسات د. سليمان دنيا: أنها اعتمدت في عرض الوجه الآخر لفلسفة الغزالي علىٰ كتاب واحد «فلسفي» له، وهو (معارج القدس في معرفة النفس)، في حين أن هذه المادة الفلسفية، والإشراقية، منداحة في أكثر كتبه، إن لم تكن جميعها، ولو علىٰ جهة الإشارة المكتنزة. وهو الأمر الذي تجاوزه د. حسام الألوسي، في دراسته: (الغزالي؛ مشكلة، وحل)، فاعتمد علىٰ عامة كتبه، وأظهر هذه المادة حتىٰ في أكثر كتبه الجمهورية، وهو «الإحياء»، وإن كان بحث الألوسي «منهجيًا»، يرسم الخطوط العامة لدراسة الغزالي وفهم فلسفته». وأما دراسة هذه الموضوعات، لا سيما تلك التي كفر فيها الفلاسفة، فوعد أن تكون ضمن كتاب خاص عن الغزالي؛ لكنه: يبدو أنه لم يفعل!! وقد اعتمد د. محمد رشاد سالم ذلك المنهج في تحليل تراث الغزالي، وإن كان علىٰ مسألة واحدة فقط، هي حقيقة «النبوة» عند الغزالي. انظر بتوسع كتابه المهم: «مقارنة بين ابن تيمية والغزالي».

يقول د. سليمان دنيا: «إن التأريخ للفيلسوف من بعض كتبه: عمل ناقص، وغير دقيق؛ خصوصًا فيلسوفًا كالغزالي، الذي أبَنْت في كتابي عنه (الحقيقة في نظر الغزالي): أنه جملة مظاهر، أو جملة مذاهب، وتحت كل مظهر من مظاهره، أو مذهب من مذاهبه، تقع طائفة من كتبه، فالاقتصار في التأريخ علىٰ لون من هذه الكتب، ليس إلا كشفًا لمظهر واحد من مظاهره، والقناعة بهذا المظهر، معناها الرضا بأن تظل الجوانب الأخرىٰ مجهولة، وسيظل الغزالي في حقيقته مجهولا، حتىٰ تكشف كل هذه الجوانب.

ولعل شهرة الغزالي بالتصوف، وبمناهضة الفلسفة والفلاسفة، ألقىٰ في رُوع الباحثين أن الغزالي في ناحية، والفلاسفة في ناحية أخرىٰ. ولكن صوفية الغزالي، ومناهضته للفلسفة والفلاسفة، ليسا إلا جانبًا أو جانبين، من جوانب كثيرة للغزالي؛ لعلهما أهونُ هذه الجوانب شأنًا»[1]!!

وعبثًا يحاول الباحث أن يفزع إلىٰ التأريخ الزمني لهذه التصانيف، ويخرج منها بـ: الناسخ، والمنسوخ؛ فالحقيقة عند الغزالي تتأبىٰ علىٰ ذلك التنميط كله، والتأريخ؛ إنها تنسرب في تصانيفه علىٰ اختلافها، وتنوعها، وتباين مقاصدها، وتواريخها.

يقول د. حسام الدين الألوسي: «... وهنا نصل إلىٰ المشكلة الثالثة، وهي أن الغزالي يتكلم بألسنة كثيرة، ليس فقط يمكن تقسيم كتبه إلىٰ كلامية، وفلسلفية، وصوفية، وعامية، بل لو وقف الحال عند هذا لسهل الأمر، ولكنه يتجاوزه؛ فهو لا يخلص لخط واحد، حتىٰ عندما يكتب بلسان ذلك الخط ...».

ثم يقول: «وقد يفكر الباحث باللجوء إلىٰ التقسيم الحِقْبي أو الزمني لفهم الغزالي؛ بمعنىٰ أن الفترة الفلانية تعبر عنه كمتكلم مثلًا، وأن تلك الفترة، مثلًا: أواخر حياته، تعبر عن آخر ما استقر عليه رأيه، وهكذا ... ولكن متتبع كتبه

---

(١) مراجعات في الفكر والثقافة (٢٠)، وانظر بتوسع كتاب (الحقيقة في نظر الغزالي)، د. سليمان دنيا، رحمه الله، وهو أوسع الكتب، فيما بين أيدينا، ممن درس الوجهين المتقابلين لفلسفة الغزالي، الوجه «الظاهري» الجمهوري، والوجه الآخر الفلسفي، الإشراقي، الذي لا يفتؤ يشير إلىٰ أنه رأيه الخاص!!

يجد أن التقسيم الزمني غير مفيد؛ فإن الغزالي، في كل الأوقات: يتكلم بجميع الألسن، ولكل: المريدين، والطالبين، والمحجوبين»[1]!!

❀ ❀ ❀

وأما أبو الفتح، محمد بن الكريم الشهرستاني (ت: ٥٤٨هـ) فسنقتصر، في هذا المقام، علىٰ الإشارة إلىٰ مادتين مختلفتين فيما بينهما، مختلفتين أيضًا عن النسيج الكلامي الأشعري، الذي ينتمي إليه الشهرستاني.

أما أولىٰ المادتين، فهي خلافه لأصحابه الأشاعرة في حقيقة (الكلام)، وما قرره فيه أنه (اللفظ والمعنىٰ) معًا، وأن هذه الكلمات (المتلوة)، والألفاظ (المسموعة) نزل بها جبريل عليه السلام، من عند رب العالمين:

«قالت المعتزلة: أجمع المسلمون، قبل ظهور هذا الخلاف[2]، علىٰ أن القرآن كلام الله، واتفقوا علىٰ أنه سور وآيات، وحروف منتظمة وكلمات مجموعة، وهي مقروءة مسموعة علىٰ التحقيق، ولها مفتتح ومختتم . . .».

ثم يذكر مناقضة أصحابه -الأشاعرة- لهم بأنهم خالفوا الإجماع كذلك، فلا معنىٰ لعيب الأشاعرة -وحدهم- بذلك، وينقل تصريح أصحابه.

«**فليس الكلام الذي بين أظهرنا كلام الله؛ وما كان كلاما لله فليس بين أظهرنا**؛ ولا كان دليلًا ومعجزة، ولا قرأناه ولا سمعناه؛ بل الذي نقرؤه: مِثل ذلك، أو حكاية عن ذلك . . .».

ثم يقول، في مخالفة صريحة لما نقله عن أصحابه: «ثم نقول القول الحق؛ أنا لا ننكر وجود الكلمات التي لها مفتتح ومختتم، وهي آيات وأعشار وسور، ويسمىٰ الكل قرآنًا؛ وما له مبتدأ ومنتهىٰ: لا يكون أزليًا، وهو من هذا الوجه معجزة الرسول ﷺ، ويسمىٰ ما يقرأ باللسان قرآنًا، وما يكتب باليد مصحفا . .».

---

(١) دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي (٢٣٨، ٢٣٩).

(٢) يعني بهذا الخلاف: مقالة أصحابه الأشاعرة، فهي التي ينسبها الشهرستاني، علىٰ لسان المعتزلة، إلىٰ خرق الإجماع. وهو ما سنراه -تقريرًا، لا مناقضة- عن الفخر الرازي، في مناقشته لتقرير صفة الكلام بـ(الإجماع): «. . أما المعنىٰ الذي يقول أصحابنا: فهو غير مجمع عليه؛ بل لم يقل به أحد إلا أصحابنا» اهـ. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (١٧٤)، ونحن نجد الشهرستاني أيضًا يشير إلىٰ إشكالية الاستدلال بالإجماع في هذا المقام. انظر: نهاية الإقدام (٣١١).

ثم يقول: «والجواب الحق: أن الآيات التي جاء بها جبريل عليه السلام، منزلا علىٰ الرسول ﷺ: كلام الله؛ كما أن الشخص الذي تمثل به جبريل وتراءىٰ وظهر له سمي جبريل حتىٰ يقول هذا كلام الله وهذا جبريل . . .».

ثم ينقل نقلًا مطولًا عن «السلف والحنابلة» في تقرير مقالتهم، وأن ما بين الدفتين، وما نقرؤه ونسمعه: هو عينُ كلام الله؛ وفي طيات ذلك، حكايتهم للإجماع علىٰ ذلك، قبل أن يبتدع الأشعري مقالته . . . ويكمل النقل، مطولًا، ويدفع بعض الأغلاط في فهم مذهبهم . . . من غير أن يجيب، أو يدفع تهمتهم للأشعري بخرق الإجماع[1]!!

غير أن أخرىٰ المادتين اللتين مثلنا بهما هنا، فهي بعيدة . . كل البعد عن السياق الأشعري، والسني كله . . . نافرةً إلىٰ وادٍ سحيق؛ حيث الإسماعيلية الباطنية، وإشكالية علاقة أبي الفتح التاريخية بأصحاب القلاع[2].

لا يجد المؤرخ أثرًا لهذه «المادة» الإسماعيلية، فيما بين أيدينا من مصنفات أبي الفتح[3]، سوىٰ التفسير المنسوب إليه: «مفاتيح الأسرار ومصابيح الأبرار»، ومهما يكن من أمر نسبة هذا الكتاب إليه[4]؛ فإن صاحب الشهرستاني، ولزيمه

---

(١) انظر: نهاية الإقدام (٣٠٩) وما بعدها.

(٢) ذكرنا في داخل الكتاب، في مبحث (الاتجاهات الكلامية عن الشافعية) إشارة إلىٰ تلك العلاقة، وطائفة من المصادر التي أرخت لها. ويضاف إلىٰ ما هناك: بحث «الشهرستاني بين الإسماعيلية والأشعرية»، مهدي فرمانيان، يوجد -منقوصًا- علىٰ هذا الرابط: دراسات وبحوث - المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية (iicss.iq)، وأيضا: منهج الشهرستاني في كتابه الملل والنحل، محمد ناصر السحيباني (١٢٠) وما بعدها.

(٣) يذكر أن مقدمة كتاب «الملل والنحل» الأصلية، قد سقطت -أو حذفت- من نسخ الكتاب، ربما من الشهرستاني نفسه. انظر: مقدمة الشيخ فتح الله بن بدران لتحقيقه (١/د). وقد تتبع الباحث محمد السحيباني بعض الإشارات الدقيقة إلىٰ ذلك الميل، منثورة في «الملل والنحل». انظر: منهج الشهرستاني في كتابه الملل والنحل (١٣٣)، وفي دلالة كثير مما ذكره علىٰ المقصود هنا: نظر بين.

(٤) يحشد السحيباني أدلة ثبوت التفسير إلىٰ الشهرستاني (١٣٩) وما بعدها، ومنها مطابقته بين طائفة من الأفكار؛ بل بعض الجمل المسبوكة سبكًا خاصًا، تكررت في «الملل» وفي نهاية الإقدام، وهي بنفس النظم في «التفسير». انظر (١٥٠). وينظر أيضا: مقدمة محقق التفسير، وفيها بيان تاريخ النسخة الخطية العتيقة التي طبع عنها الكتاب (٦٦٧هـ)، وأن الناسخ نقلها من نسخة المؤلف، الذي أرخ البدء فيه بـ (٥٣٨هـ).

في القراءة والمباحثة: ظهير الدين البيهقي (ت: ٥٦٥هـ) يقول عنه -في نص نفيس-:

«وكان يصنف تفسيرًا، ويؤول الآيات علىٰ قوانين الشريعة، والحكمة، وغيرها.

فقلت له: هذا عدول عن الصواب؛ لا يفسر القرآن إلا بآثار السلف، من الصحابة والتابعين؛ والحكمة بمعزل عن تفسير القرآن، وتأويله، ولا يجمع بين الشريعة والحكمة، أحسن مما جمعه الإمام الغزالي، رحمه الله. فامتلأ من ذلك غضبًا!!»[1]. فأفادنا بذلك أن للشهرستاني تفسيرًا فلسفيًّا، يتأول فيه معاني القرآن، لتوافق الحكمة.

❀ ❀ ❀

وعلىٰ حافَّة المدىٰ الزمني لدراستنا، نهاية القرن السادس الهجري، سوف نجد **الإمام**؛ فخر الدين الرازي (ت: ٦٠٦هـ)، وعند هذا المعلم البارز في تاريخ المذهب، كلامه، وأصوله، لن يكون من الممكن أن نلم بأصوله التي خالف فيها مذهبه الأشعري، أو انتقده، أو انتقد دليله .. أو نحو ذلك، يحتاج دراسة بأكملها لمثل هذا الغرض[2].

لكننا، فقط نشير هنا إلىٰ طرف من ذلك، له دلالته، ويدل علىٰ ما وراءه.

فأولُ هذه الإشارات أن نقول: إن أبا عبد الله الرازي يرد علىٰ القائلين بـ(بطلان حوادث لا أول لها)، بل ويناظرهم علىٰ ذلك أيضًا!! ومعروف منزلة هذه المسألة من الفكر الكلامي، وعناية الأشاعرة بها، ومنزلتها من الحجاج الأشعري، السلفي (في تحققه التيمي).

«لما ذهبت إلىٰ سمرقند ....

فاذكر الدليل علىٰ فساد القول بحوادث لا أول لها.

---

(١) تاريخ حكماء الإسلام (١٤٢)، وكنت قد ذكرت هذا النص في هامش المبحث المشار إليه من الدراسة، لكنني عدت فنقلته هنا، لئلا يتكرر.

(٢) من المهم أن نشير هنا إلىٰ أن أوفىٰ وأدق دراسة عن الرازي وفلسفته هي التي قام به الأستاذ محمد صالح الزركان، رحمه الله: «فخر الدين الرازي وآرؤه الكلامية والفلسفية».

فقال: الدليل عليه أنه لو لم يكن لها أول، لكان قد دخل في الوجود ما لا نهاية له، ودخول ما لا نهاية له في الوجود محال.

قلت: ما الذي عنيت بقولك: إنه لو كان لا أول للحوادث، لزم دخولُ ما لا نهاية له في الوجود؟ فإن عنيت أنه يلزم الحكم بدخول حادث قبل حادث، لا إلىٰ أول في الوجود، فحينئذ يصير التالي عين المقدم، ويصير كأنك قلت: لو كان حادثا مسبوقا بآخر، لا إلىٰ أول، لزم أن يكون كل حادث مسبوقًا بحادث آخر لا إلىٰ أول، وعلىٰ هذا التقدير يصير التالي في هذه الشرطية عين المقدم، وهو فاسد. وإن عنيت بقولك . . . سوىٰ ما ذكرنا، فاذكره حتىٰ نعرف أنه هل يلزم من ذلك المقدم هذا التالي، أم لا؟

فتغيَّر وجه الرجل، وقال: لا حاجة بنا إلىٰ تفسير، بل نقول: إن دخول ما لا نهاية له في الوجود محال، علىٰ جميع التفسيرات، والعلم بامتناعه ضروري!!

فقلت: علىٰ تقدير أن يكون المراد من دخول ما لا نهاية له في الوجود، هو كون كل واحد منهما مسبوقا بآخر، لا إلىٰ أول، كان ادعاء دخول ما لا نهاية له في الوجود، عبارة عن ادعاء أنه يمتنع أن يكون كل واحد منهما مسبوقًا بآخر، لا إلىٰ أول؛ فهذا القضية إن كانت معلومة بالبداهة، فكيف شرعت في إقامة البرهان علىٰ إبطالها؟ لأن البديهيات غنية عن الدليل. وإن كانت غير بديهية، افتقرت إلىٰ الدليل. ولما لم يكن لقولك: يلزم دخول ما لا نهاية له في الوجود، إلا مجرد كون كل واحد منهما مسبوقا بآخر، لا إلىٰ أول، فحينئذ، يلزمك كون الدليل عين المدلول، وذلك باطل، لأن بمجرد تغير العبارة لا يحصل المطلوب.

ولما انتهىٰ الكلام إلىٰ هذا المقام، وقف، ولم يذكر شيئًا آخر البتة.

ثم قلت: وههنا مقام آخر، أهم مما ذكرناه، وهو أن نبحث عن كيفية محل النزاع.

وذلك لأنا نقول: إما أن ندعي أن لإمكان حدوث الحوادث أولا وبداية، وإما أن ندعي أنه لا أول لإمكان حدوثها، ولا بداية لصحة وجودها.

فإن قلنا: إن لإمكان حدوثها أولا وبداية، فقبل ذلك المبدأ، لزم أن يكون إما واجبًا لذاته، أو ممتنعًا لذاته ثم انقلب ممكنًا لذاته؛ فإن كان واجبًا لذاته، لزم

انقلاب الشيء من الامتناع الذاتي، إلىٰ الإمكان الذاتي، أو الوجوب الذاتي، وحينئذ ينسد باب إثبات العلم بالصانع.

وإن قلنا: إنه ليس لإمكان حدوث الحوادث أول، فحينئذ، قد سلمت أنها ممكنة الحصول في الأزل، فكيف تدعي مع هذا أنها ممتنعة الحصول في الأزل؟ فإن هذا يقتضي الجمع بين النقيضين، وذلك لا يقوله عاقل!!

فقال: العالم قبل دخوله في الوجود عدم محض، ونفي صرف، والعدم المحض، والنفي الصرف، يمتنع الحكم عليه بأن إمكانه ينتهي إلىٰ أول، أو لا ينتهي إلىٰ أول؛ فإذا امتنع هذا الحكم عليه، فقد سقط السؤال.

فقلت: هذا الكلام مدفوع من وجهين:

الأول: أنك تقول: كونه معدومًا يمنع من صحة الحكم عليه، وهذا الكلام متناقض؛ لأن قولك: إنه يمتنع الحكم عليه، يفيد الحكم عليه بهذا الامتناع، والحكم عليه يوجب الجمع بين النقيضين، وأنه محال[(١)].

الوجه الثاني: هب أن العالم معدوم فيمتنع الحكم عليه؛ أليس أن قدرة الله تعالىٰ موجودة في الأزل، ولا شك أن الموجود يصح الحكم عليه، فنقول: صحة تأثير قدرة الله تعالىٰ في إيجاد الممكنات: إما أن يكون لها أول، وإما ألا يكون لها أول. وحينئذ، يعود التقسيم بتمامه.

وعند هذا بقي الرجل ساكتًا، عاجزًا عن الكلام!!»[(٢)].

ليس هذا فحسب، بل إن الفخر يذهب إلىٰ ما هو أبعد من ذلك؛ فيعقد -في آخر كتبه- فصلًا لبيان: أن الكتب الإلهية ليس فيها تصريح بإثبات أن العالم محدث، بمادته وصورته معًا»[(٣)]!!

وفي موطن ثالث: يقرر أن القول بتغيُّر العلم، في ذات الله ﷻ، هو مذهب الجهم بن صفوان، وهشام بن الحكم من القدماء[(٤)]، ثم يناقش مذهب

---

(١) يعني: أن الحكم عليه، بامتناع الحكم عليه: تناقض محال.

(٢) مناظرات الرازي في بلاد ما وراء النهر، ت: د. فتح الله خليف (٦٠-٦٣).

(٣) انظر: المطالب العالية (٤/ ٢٩) ط السقا.

(٤) المطالب العالية (٣/ ١٥٧) ط السقا.

القائلين بأزلية الكلام، وهو مذهب أصحابه، فيقول: «إنه تعالىٰ أخبر عن أشياء، كقوله: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا﴾ وقوله: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾، ومعلوم أن المخبر عنه سابق في الوجود علىٰ حصول الخبر، فلو كان الخبر أزليًا، لزم أن يكون الأزلي مسبوقًا بغيره، وهو محال.

فإن عارضوا ذلك بالعلم، نقول: قد ذكرنا أن المذهب الصحيح في هذا الباب، هو قول أبي الحسين البصري، وهو أنه يتغير العلم عند تغير المعلوم»[١].

لم يكن ذلك المدىٰ الذي قطعه الفخر الرازي (ت: ٦٠٦هـ) بُعدا من مذهبه، وتصحيحا لمقالة أبي الحسين البصري المعتزلي (ت: ٤٣٦هـ) واشتباك تلك المقالة بتحرير أصحابنا السلفيين التيميين لذلك المقام؛ لم يكن ذلك كله فلتةً أبىٰ الرجلُ وأصوله أن تكون لها أخوات، فنقولَ: إنما هي بادرة، ندَّت عن فلسفة الرجل، وشذت عن أصوله؛ بل أمر التأثر والمتابعة أشهر وأذكَر عند مؤرخي الفخر الرازي من أن يُطوىٰ بتلك النظرة الساذَجة. نجد تأريخ ذلك عند واحد من أهم نقاد تراث الفخر من المعتزلة، بل من أهم نقاده طُرًّا: هبةِ الله بن أبي الحديد (ت:٦٥٦هـ) الذي يعقد فصلا في آخره نقده لكتاب «المحصل» لذلك الغرض[٢]:

«وقبل أن نختم الكتاب نعقد فيه فصلا، نذكر فيه المسائل التي فارق فيها مذهب الأشعرية، وأخذ فيها بقول الشيخ أبي الحسين، رَحِمَهُ اللَّهُ. وهي[٣]:

* ليس النظرُ معنىٰ زائدا علىٰ ترتيب العلوم والظنون؛ بل هو مجرد ترتيب علوم أو ظنون في الذهن، ليتوصل بها إلىٰ علم أو ظن.

---

(١) المطالب العالية (٣/ ٢٠٤)، ط السقا. وفي مبحث علاقة الإرادة بالمحبة، من فصل الصفات الخبرية: نقلنا عن الرازي أن القول بهذا الأصل لازم لجميع الفرق.

(٢) يُنتبه إلىٰ أن تأريخ ابن أبي الحديد هنا قاصر علىٰ المخالفات في كتاب واحد، هو الذي يعلق عليه «المحصل».

(٣) كنت قد اقتصرت علىٰ ذكر أهم هذه المسائل، وألصقها ببحثنا، وحذفت المسائل الطبيعية ودقيق الكلام. لكن عدت فاستكملتها جميعا، لعِزة النقل ومصدره. ثم إنها جميعا تفي بتقرير ما نحاوله، من كثرة خلاف الرازي لمذهبه وشيوخه، واختلافه عليهم؛ ثم هو من هو في المذهب!! علىٰ أني حذفت الترقيم الأبجدي الذي جعله المؤلف لهذه المسائل في الأصل، واكتفيت بتقسيم الفقرات، والفصل بينها كما هو مذكور.

* النظر الفاسدُ يستلزم الجهل.

* ليس الوجودُ صفة زائدةً علىٰ الذات، وهذا وإن قال به الأشعري نفسه، لكن جمهور أصحابه أنكروه.

* ليس حدوثُ الحادث علّةَ الحاجة إلىٰ المحْدِث؛ بل جواز الحدوث هو العلة.

* ليس حصولُ الجوهر في الحيِّز مُعَلّلا بمعنىٰ هو الكونُ.

* ليست الحياة معنًى زائدًا علىٰ اعتدالِ المِزاج، وقوَّة الحِس والحركة.

* ليس الموتُ معنًى وجوديًا يُضادُّ الحياة.

* ليس العلمُ معنىٰ يوجِب كونَ العالِم عالما، ولا العلمُ عبارةً عن حالة يتعلق[1] المعلوم، بل العلمُ هو التعلقُ نفسه.

* ليس العقلُ عبارةً عن نفس العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات، بل غريزةٌ يلازمها العلوم البديهية عند ارتفاع المانع.

* ليست القدرة عبارة عن معنىٰ زائدٍ[2] علىٰ صحة البِنْيَة، واعتدال مِزاج الأعصاب.

* ليس العجزُ معنىٰ وجوديًا يضاد القدرة.

* ليس الإدراكُ معنىٰ زائدًا علىٰ العلم.

* الأعراض ليست مستحيلةَ البقاء، بل يجوز بقاؤها.

* الأجسام لا يستحيل خلوها من الألوان والطعوم والأراييح.

* المعلول بالنوع، يجوز تعليله بأكثرَ من علَّةٍ واحدة بالشخص.

* الموجِب العقليُّ يجوز أن يتوقف إيجابه الأثرَ علىٰ شرط منفصل عن ذاته.

* الموجِب العقلي يجوز أن يكون مركّبا.

* لم يثبت بحجةٍ قاطعة أن كون الله سميعا بصيرا، أمرٌ زائد علىٰ كونه عالما.

---

(١) حالة يتعلق: كذا في الأصل، ولعلها: حالةِ تعلُّقٍ.

(٢) كأن رسمها في الأصل: زائدا.

* لم يثبت بحجة قاطعة أنه تعالىٰ موصوف بما تزعم الأشعرية أنه معنىٰ مفردٌ، ويسمونه كلام النفس.

* ليس الباري تعالىٰ عالما بمنعىٰ يقتضي له[1] كونه عالما، بل ليس إلا ذاته، والإضافة المسماة بالعلم لا غير.

* لم يثبت بحجة قاطعة أن للباري تعالىٰ صفاتٍ غيرَ هذه الصفات المتفقِ عليها، وما أثبته الأشعري وأصحابه من الوجه واليد والاستواء وغيرها: لا يصح[2].

* لم يثبت بحجة قاطعة أن الباري تعالىٰ تصح رؤيته.

* لم يثبت بالدليل أن قدرة العبد لا تؤثر في مقدوره أصلا، كما قال الأشعري، ولا أنها لا تؤثر[3] في ذاته، بل في صفة زائدة علىٰ ذاته، كما قاله ابن الطيب.

* لم يثبت بالدليل أن جزءا من الأجزاء البشرية تُعدَم، تم تُعاد في القيامة عن العدم.

* لا يَكفُر أحدٌ من أهل القبلة، وإن اختلفوا في المسائل الكلامية. الإمامة واجبة، لأنها تتضمن[4] دفع الضرر عن النفس؛ [وهو][5]واجب.

فهذه المسائل هي علىٰ[6] الكتاب كله، وقد بان أنه رفض مذهب شيوخه فيها، واعترف بفساد أقوالهم»[7]!!

ثم هو بعد ذلك كله، ورغم ذلك كله: إمام القوم، بأجمعهم، إذا أطلقوا لقب «الإمام»؛ من غير أن يتناكروا تلك الإمامةَ، ولا يستعْفُوا ذلك اللقب!!

---

(١) يقتضي له: كذا في الأصل، ويحتمل أن (له) زائدة.

(٢) قف علىٰ حكاية الإثبات لهذه الصفات (وغيرها) عن الأشعري وأصحابه، وتأريخ ابن أبي الحديد أن نفي الرازي لها مخالفة لسلفه.

(٣) في الأصل: يؤثر، خطأ.

(٤) في الأصل: يتضمن.

(٥) وهو: ليست في الأصل.

(٦) علىٰ: كذا، وهي في نهاية السطر. ويحتمل أنها كانت: (عليها).

(٧) التعليق علىٰ المحصل، لابن أبي الحديد - مخطوط في جامعة استانبول، برقم A3297 ل ٤٤١ أ ب.

نعتقد، وقد ذكرنا تلك الأمثلة التي تشير إلىٰ ما وراءها، أنَّ حقا مشروعا لنا أن نسأل من يخالفنا، ويتعلق بنص لبعض أصحابنا السلفيين، يوافق فكرة أشعرية، أو يقتبس مقالة لها:

هل بإمكاننا أن نتنازل عن أشعرية من ذكرنا من أعلام المذهب وأئمته، لأجل تصحيح تلك النظرة (الطُّوباوية)، لحقيقة المذهب، ولكي نكون منطقيين، منسجمين مع أنفسنا ونحن نؤرخ، وَفق ذلك المنطق (الحديد) للمذاهب .. والأشخاص؟!

إذا كان كل واحد من هؤلاء الأعلام قد قال مقالة، أو مقالات، في مسائل كبار، يخالف بها المذهب .. وربما يرد علىٰ أصحابه في خلافه؛ هل سيبقىٰ بعد ذلك كله: أشعريًّا؟

أم بإمكاننا أن نتحلىٰ بالشجاعة الكافية، أو بالتهور الكافي، علىٰ وجه أدق، لنقول: إن خلاف المذهب في شيء من تلك الأصول، يعني أن صاحبه لم يبقَ «مذهبيًّا»؛ أي: لم يبقَ أشعريًّا؟

وهل سينطبق ذلك التنصيف (الحَدِّي) علىٰ المذاهب الفقهية، وغيرها من طرائق النظر في العلوم الإنسانية عامة؛ فليس ثَمَّ مذهب، يظل الأصحاب «حرفيين/ متنيين»، لا يخرِمون عن أصل الإمام، بأجمعهم، ولا يخرج أحد منهم عن منصوص الإمام، أو أصول مذهبه.

يؤرخ ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ) لهذه الحقيقة المعلومة الظاهرة: «جميع المذاهب: فيها أقوال، قالها بعضُ أهلها، ليست قولًا لصاحب المذهب»[١].

هل يتخلىٰ الشافعية عن المزني، لأجل ما خالف فيه الإمام، وينفض الأحناف عن تولِّي الصاحبين ... وهلُمَّ جرّا؟!

إذا، نسأل هؤلاء (المذهبيِّين) أكثر من (أئمتهم): أين المذهب ... وقد ذهب الناس؟!

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٢٧/ ٣٠٤). وينظر أيضا: (٢٠/ ٢٢٢، ٣٢٨)، (٢٧/ ٣٠٤). وانظر: الطرق الحكمية (٢/ ٦٠٨-٦٠٩)، ط عالم الفوائد. وينظر حول ذلك أيضًا: قضاء الأرب في أسئلة حلب، لتقي الدين لسبكي -الوالد- (٤١٠-٤١٤)، فتاوىٰ ابن حجر الهيتمي (٤/ ٣٠٠)، فتاوىٰ الرملي (٤/ ٢٦٣).

يؤرخ الكوثري لذلك المقام، ويحرر الفرق بين ما ينسب للإمام، وما يقوله آحاد الأصحاب، وهم لا يزالون في حومة المذهب:

«والنُّظار المنسوبون إلىٰ مذهب اعتقادي: لا يلزم أن يتواردوا علىٰ رأي واحد في كل بحث، بل قد ينفرد بعضهم ببعض آراء غير منقولة في المذهب؛ ولا سيما في مذهب الأشعري الذي لا يصحح إيمان المقلد. وكون هذا المنفرد مصيبا أو مخطئا بحث آخر. وهذا ما وجب لفت النظر إليه في هذا المقام؛ لأنه يوجد من يعُدُّ قولَ الفرع، كقول الأصل. وهذا مما لا يُستساغ»[1]!!

إن الوشائج بين العلوم الإنسانية، وأنماط التواصل والتداخل بين المذاهب والأفكار: أشدُّ تجذُّرًا، من أن نتعامل معها بذلك (السلك الشائك)، أو (السيف القاطع) بين المذاهب والأفكار..

فليس كل من قال بفكرة (أشعرية).. صار بذلك أشعريًا.. وليس كل من قال بأصل اعتزالي، صار بمجرد ذلك معتزليًا.

وفقه ذلك الأصل المنهجي: أن نفرق بين (الاتفاق) و(الاقتفاء)؛ بين (الموافقة) علىٰ المقالة، و(الاتباع) علىٰ المذهب؛ وهو ما تحرره عبارة موجزة بليغة للشيخ الإمام تقي الدين السُّبكيُّ -الوالد- (ت: ٧٥٦هـ):

«أتباعُ المرءِ: مَن دان بمذهبه، وقال بقوله علىٰ سبيل المتابعة والاقتفاء، الذىٰ هو أخصُّ من الموافقة؛ فبينَ المتابعةِ والموافقةِ: بَوْنٌ عَظيم»[2].

ينزِّل أبو الحسين الخياط (ت: نحو ٣٠٠هـ) ذلك التأصيل علىٰ الحالة الاعتزالية، ليدلنا علىٰ من يستحق أن يُنسب إلىٰ الاعتزال، ممن لا يستحق:

«.. لسنا ندفع أن يكون بشرٌ كثير يوافقوننا في العدل ويقولون بالتشبيه، وبشرٌ كثير يوافقوننا في التوحيد ويقولون بالجبر، وبشر كثير يوافقوننا في التوحيد

---

(١) الأنصاف للباقلاني، مقدمة الكوثري له (١١-١٢).

(٢) نقله عنه ولده تاج الدين، في طبقات الشافعية الكبرىٰ (٣/ ٣٦٦)، وكنت قد ذكرت هذا النص في داخل الكتاب، في مبحث «الاتجاهات الكلامية عند الشافعية»؛ لكن اضطررت إلىٰ نسخه هنا أيضًا؛ لأنه من الواضح أن نفرًا من الناس يردون، وينتقدون، بمجرد «عنوان» البحث، أو المقالة، دون تفحص لما في داخله.

والعدل ويخالفوننا في الوعد والأحكام؛ وليس يستحق أحدٌ منهم اسم الاعتزال حتىٰ يجمعَ القولَ بالأصول الخمسة . . ، فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال الخمس، فهو معتزلي»[1].

إن عملية (التصنيف الموضوعي) لعالم، وَفق مذهب أو مقالة، ليس يجدي فيها فتيلا: أن نتلَقَّط اقتباسةً من هنا، أو نقلا من هناك. وليس يصلُح فيها التعلُّقُ بمفاريد الأقوال، وشوارد الآراء . . . وإلا، لما سلم لنا مذهب . . . ولا استقام أمر الناس. فالتأريخ لمذهب عالم، وفكره، وشخصه، يتطلب عملًا يشبه عمل (المحدث) في (ميزانه) للراوي؛ إنه يحتاج إلىٰ أن ينظر في (تاريخه) وسيرته، وكلام الناس فيه؛ ثم لا يُغنيه ذلك شيئًا حتىٰ ينظر في نفس (مرويِّه)، ويسبُره، ويحاكمه إلىٰ مرويات الناس . . . قبل أن يقول: أخطأ الرجل، أو أصاب!!

يقول الشمس الذهبي، رَحِمَهُ اللَّهُ (ت: ٧٤٨هـ)، معلقًا علىٰ مقالة لأبي عبد الله محمد بن إسحاق بن منده (ت: ٣٩٥هـ)، يشتدُّ فيها علىٰ الإمام الكبير محمد بن نصر المروزي (ت: ٢٩٤هـ):

«ولو أنَّا، كلما أخطأ إمام في اجتهاده في آحاد المسائل، خطأً مغفورًا له، قُمنا عليه، وبدَّعناه، وهجرناه؛ لما سلم معنا لا ابنُ نصر، ولا ابنُ منده، ولا من هو أكبر منهما. والله هو هادي الخلق إلىٰ الحق، وهو أرحم الراحمين، **فنعوذ بالله من الهوىٰ، والفظاظة**»[2].

ويقول أبو عبد الله المازري (ت: ٥٣٦هـ)، معلقًا علىٰ مسألة «الاسترسال» التي ذكرناها آنفًا عن الجويني: «وأول ما أُقدِّم بين يدي الكلام علىٰ هذه المسألة: تحذيرُ الواقف علىٰ كتابه هذا أن يصغي إلىٰ هذا المذهب الذي قال، أو يتساهل في خُطوره بباله، فضلًا عن التشكُّك في مِحاله، فإنه أحد أركان الدين . . . يؤدي التساهل فيه إلىٰ مطاعن الزندقة والملحدين، **وبودي لو**

---

(١) الانتصار (١٨٨-١٨٩). وقد كان هذا النص أيضًا في ذات الموضع المشار إليه، فنقلته إلىٰ هنا، وحذفته من هناك!!

(٢) سير أعلام النبلاء (١٤/ ٤٠)، وقارن: الإيمان، لابن منده (١/ ٣٢٧-٣٢٨). وانظر في «السير» نصا آخر مشابها لهذا (١٤/ ٣٧٦). وقارن (٢٠/ ٨٨) حيث ينقل عن قوام السنة الأصبهاني قوله: «أخطأ ابن خزيمة في حديث الصورة، ولا يطعن عليه بذلك، بل لا يؤخذ عنه هذا فحسب».اهـ.

محوت هذا من هذا الكتاب بماء بصري؛ لأن هذا الرجل له سابقة قديمة، وآثار كريمة في عقائد الإسلام، والذب عنها، وتشييدها، وحسن العبارة عن حقائقها، وإظهار ما أخفاه العلماء من أسرار، ولكنه في آخر أمره ذكر أنه خاض في فنون من علم الفلسفة، وذاكر أحد أئمتها، فإن ثبت هذا القول عليه، وقطع بإضافة هذا المذهب في هذه المسألة إليه، فإنما سهل عليه ركوب هذه المسالك إدمانه للنظر في مذاهب أولئك»[1].

وهنا يحتاج المتكلم في شأن عالم، من أصحابنا أو غيرهم؛ أن يسبُر منهجه العام، وينظُر في أصوله، ويجمع أطرافَ مقالاته.

ثم لا يكفيه ذلك حتىٰ ينظر في علاقاته التاريخيه، وموقفه من الناس في زمانه، وموقف الناس منه، ومن هم موافقوه وأنصاره الذين ارتضاهم وارتضوه، ومن هم مخالفوه الذين يرُدُّ عليهم، أو يردون عليه.

ثم لا يحكم، بعد ذلك كله، بالقليل الشاذ علىٰ الكثير المتسق المطرد، بل يكون الحكم لما غلب من: (الحال) و(المقال)، وقد جعل الله لكل شيء قدرًا.

يقول أبو القاسم البلخي -المعتزلي- (ت: ٣١٩هـ):

«والاعتزال، رحمك الله، وإن كنا سنذكر سببه، وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين؛ فقد صار في يومنا هذا: سمةً لمن:

قال بـ (التوحيد) و(العدل)، ولم يعتقد من سائر المقالات ما يُزيل الولاية، ويوجب العداوة.

وزال عَمَّن خالف التوحيد والعدل، وإن قال بالمنزلة بين المنزلتين[2].

هذا ضرار وأصحابه: يقولون بذلك، **وليس تلزمهم سِمة الاعتزال، ولا يقبلهم أهله**»[3].

---

(١) إيضاح المحصول من برهان الأصول (١٢٥)، وانظر: قانون التأويل لابن العربي (١٨٥).

(٢) يعني: وإن قال هذا المخالف بالمنزلة بين المنزلتين، فإنه لا يعد منهم، وينبغي «الزوال» عنه، لعدم قوله بالعدل والتوحيد.

(٣) كتاب المقالات، للبلخي (١٦٩).

وإذا جعلنا صاحبنا الإمام أبا المظفر السمعاني (ت: ٤٨٩هـ) ونفيه لتحسين العقول وتقبيحها، مثالًا لذلك؛ فسوف يكون من الغفلة عن مواطن الحجة، ومقتضىٰ الإنصاف والحكمة، أن يستروح المؤرخ إلىٰ مجرد ذلك، أو ما يشبهه؛ ضاربًا الصفح عن سائر مقالات الإمام، وأصوله التي تخالف أصول الأشاعرة. غير ملتفت إلىٰ أنه صنف كتاب «القواطع» لغرض محدد، وهو نقد أصول المتكلمين، وكانت الحالة التي ينزل عليها نقوده، أكثر ما ينزل: إمام الحرمين، وعنايته بأصول المتكلمين، واقتفاءَه لآثار الباقلاني(١).

فإذا أضفنا لذلك الخلفية التاريخية لانتقال الإمام أبي المظفر عن مذهبه الأول، ومذهب آل بيته: (الحنفي)، وأن ذلك الانتقال كان لأجل علاقة الأحناف بالقدرية، وفهمنا أن (القدرية) و(الأحناف) أيضًا، كليهما، يقولان بـ: تحسين العقل وتقبيحه؛ كان ذلك أعون لنا علىٰ فهم عناية أبي المظفر بهذه المسألة، ومناقضته لمخالفيه فيها؛ وحسب.

وبعدُ؛ فلسنا مدفوعين بحجة أو مقالة عن سلفية أبي المظفر، أو غيره من أصحابنا الذين أرخنا لهم في هذا الكتاب؛ إلا ودافعنا بمائة مثلها، ومن جنسها عن سلفيته، وسلفية من ذكرنا من أصحابنا.

وإذا نحن ادعينا سلفية من يوافقنا في شيء من مقالاتنا، من أئمة الأشاعرة، كمن يقول بعلو الله تعالىٰ فوق سمائه، واستوائه علىٰ عرشه، أو يقول: إن الإيمان قول وعمل، بالمفهوم السلفي، أو يزيد الأمر تحديدًا فيقول: إن نفس (التصديق) القلبي: يزيد وينقص، أو يثبت شيئا من الصفات الخبرية، أو يخالف تقرير الأشاعرة في باب القدر، أو يرد طريقة الجوهر والعرض؛ فبأي شيء يَزحمنا مخالفنا عن سلفية هؤلاء وأمثالهم؟!

وإذا كان شيخ المذهب أبو إسحاق الشيرازي (ت: ٤٧٦هـ)، يحكي الخلاف مع الأشعرية في عامة المواضع من كتابيه: (اللمع) و(التبصرة)، علىٰ أنها مقالة أخرىٰ، بل ويخالفها في عامة هذه المواضع تقريبًا، ومنها مسائل من أصول خلاف الأشاعرة مع غيرهم، كصفة الكلام وما يتعلق بها من الصيغ؛ فبأي

---

(١) أرخنا لذلك بتفصيل في مبحث: (المذهبان، وجدلية الجمع والفرق).

شيء يدفعنا مخالفنا إذا نحن ادَّعينا أبا إسحاق، و«سلَّفناه»؛ أو دافعنا الأشعرية عنه، علىٰ أضعف الإيمان؟!

ونحن .. لم نفعل .. ولم نقل، وما بنا حاجة لأن نقول ونفعل؛ غير أن مخالفنا، والله يرحمنا وإياه: ترك النصَفةَ، وتعجّل الرد والخصام!!

❁ ❁ ❁

وبعد؛ فإن آخر ما أختم به هذه التقدمة ما يوجبه علي عِرفانُ الجميل، وشكر اليد البيضاء لأستاذنا الشيخ أبي الحسن ساعد بن عمر غازي (ت: ١٤٤١هـ)، رحمة الله عليه؛ فلقد امتد آخر مجلس ضمَّنا نحوا من ساعتين، من العصر إلىٰ المغرب، وقد قرأ الشيخ الطبعة الأولىٰ من كتابي، قراءةً فاحصة، ونظر فيها نظر متثبت مدقق، كالذي عهدناه من الشيخ، وأفادني بطائفة من التصويبات والتنبيهات المفيدة. ومن عجبٍ: أن شيخنا، وهو المحدث الأثري، استدرك علي بنص من (نقد العقل المحض)، لكانت!!

أسأل الله أن يسكنه بحبوحة الجنة، وأن يجزيه عني، وعن كل من أفاده علما خير الجزاء.

والحمد لله رب العالمين، له الحمد في الأولىٰ والآخرة، عددَ خلقه، ورضا نفسِه، وزِنَةَ عرشه، ومِداد كلماتِه.

وكتبه

طه محمد نجا

ليلة الجمعة (٢٦/ ١٠/ ١٤٤٣هـ).

تمهيد

* يعاني تاريخ العلوم الطبيعية والإنسانية، وموضوعات هذه العلوم أيضًا، من مشكلة شيوع قدرٍ غير قليلٍ من المقولات العامة، يصادفها الباحث والمؤرخ، ولا يمكنه تجاوزها لما لها من الأثر الملموس في العلم الذي يدرسه، أو التاريخ الذي يرصده، مع أنها، وفي أقل أحوالها، لم تحظ من النقد والتمحيص بالقدر الكافي للاعتماد عليها، والصدور عنها، وأي قراءة لتاريخ العلوم والنهضة في أوروبا وغيرها، سوف تدلنا علىٰ أمثلةٍ كافيةٍ لهذه المشكلة، وهي علىٰ كلِّ حالٍ متداولةٌ معروفةٌ، في المصادر المعنية بها.

* ولعل من العوامل التي تساعد علىٰ انتشار هذه الظاهرة، أن اللاحق يتبع فيها السابق، دون أن يكلف نفسه عناء المراجعة والنقد والتغيير. وهو موقف نضرب له -في هذا المقام- مثالين مختلفين، في إحساس العالم بهذه المشكلة، لكن مع تفاوت في نتيجة هذا الإحساس.

* يقول الإمام أبو عبد الله المازَرِيُّ (ت: ٥٣٦هـ) وهو يدرس مباحث اللغات في كتابه الأصولي (إيضاح المحصول من برهان الأصول):

«فصل يشتمل علىٰ جمل مأخوذة من **علم اللغة المحض**»، فمن البيِّن من هذا العنوان؛ أنَّ هذا الفصل منقولٌ عن علمٍ آخر سوىٰ الذي يتعاطاه، ولذلك يقول في شرحه:

«اعلم أن هذا الفصل تكلم عليه جمهور الأئمة المتكلمين علىٰ الأصول، وأثبتوه في تصانيفهم، وتبع فيه الآخر الأوَّلَ؛ مع كونه مجانبًا لحسن الترتيب

والوضع المطلوبَين . . . ، وتَعدّوْا هذه المرتبةَ، حتىٰ تكلموا علىٰ حروفٍ لا توجد في مسائل الفقه، المتلقاة من قول صاحب الشرع . . .

ولعل الآخر منهم تبع الأول، استثقالًا لاطِّراح ما تحَفَّل به أشياخُه، وهذا الداعي له إلىٰ أن سلك ما سلكوه، كما هو الداعي لنا -نحن أيضًا- إلىٰ أن نفعل ما فعلوه»[1].

وهذا النص؛ غنيٌّ عن التعليق في إحساس هذا العالم بالمشكلة، وإحساسه بسببها، ثم هو -أيضًا- يكرِّر المشكلة نفسها، ولأجل السَّبب الذي وقع فيه غيره بعينه!!

أما ابن رشدٍ (ت: ٥٩٥هـ) فإنه يشعر بنفس المشكلة، وفي سياق نفس العلم، أصول الفقه، غير أنه كان أكثر شجاعةً من المازري؛ فحذف من كتابه كثيرًا من المسائل الخارجة عن صلب العلم الذي يشتغل فيه، بينما اشتغل بها، ودرسها؛ أصلُه الذي يختصره، مستصفىٰ غريمِه الغزالي.

بل الأعجب من ذلك -حقًّا- أن ابن رشدٍ، وهو الفيلسوف المشَّائيُّ، يحذف المقدمة المنطقية التي أوردها أبو حامدٍ، الفقيه الشافعي والمتكلم الأشعري **المحافظ**، إن صحَّ التعبير، ويستنكر إيرادَها أيضًا:

«وأبو حامدٍ؛ قدَّم قبل ذلك مقدمةً منطقيةً، زعم أنه أداه إلىٰ القول في ذلك نظرُ المتكلِّمين في هذه الصناعة في أمورٍ ما منطقيةٍ؛ كنظرهم في حدِّ العلم، وغير ذلك؛ ونحن؛ فلنترُك كلَّ شيءٍ إلىٰ موضعه؛ فإنَّ من رام أن يتعلَّم أشياء أكثر من واحدٍ، في وقتٍ واحدٍ؛ لم يمكنه أن يتعلَّم ولا واحدًا منها»[2]!!

* **وأما المثال الثاني** الذي أردنا ذكره هنا، فهو لإمام البلاغة، عبد القاهر الجرجاني (ت: ٤٧١هـ)، وهو يلتقي مع النموذج السابق، في التأبِّي علىٰ مبدأ المتابعة عن غير بيِّنةٍ، ويفيض أسًى بانصراف البلاغيين عن نظريته الرائدة في قضية (النظم):

---

(١) إيضاح المحصول من برهان الأصول، للمازري (١٥٨-١٥٩).

(٢) الضروري في أصول الفقه، لابن رشد: ف (٩)، وانظر ف (٤١) حيث يعيد هذه الفكرة، ويقول: «والذي يحمل علىٰ هذا: حبُّ التكَثُّر بما ليس يفيد شيئًا».

«واعلم أني على طولِ ما أَعَدْتُ وأبدأتُ، وقلتُ وشرحتُ، في هذا الذي قامَ في أوهام الناس من حديثِ «اللفظِ»، لربما ظننتَ أني لم أصنعْ شيئًا؛ وذاكَ أنك ترىٰ الناس كأنه قد قُضِيَ عليهم أن يكونوا، في هذا الذي نحن بصدَدِه، علىٰ التقليد البحْتِ، وعلىٰ التوهُّم والتخيُّل، وإطلاقِ اللفظ من غيرِ معرفةٍ بالمعنىٰ؛ قد صارَ ذاك الدأبَ والدَّيْدَنَ، واستحكم الداءُ منه الاستحكامَ الشديدَ. **وهذا الذي بيَّنَّاه وأوضحناه، كأنك ترىٰ أبدًا حِجازًا بينهم وبينَ أن يعرفوه، وكأنَّك تُسمِعُهم مِنْهُ شيئًا تلفِظُه أسماعُهم، وتَتَكَرَّهُه نفوسُهم، وحتىٰ كأنه كلَّما كانَ الأمْرُ أبينَ، كانوا عنِ العلم به أبعدَ، وفي توهُّم خلافهِ أَقْعَد؛ وذاك لأنَّ الاعتقادَ الأوّلَ قد نَشِب في قلوبهم، وتأشَّب فيها، ودخَلَ بعروقهِ في نواحيها، وصارَ كالنَّبات السَّوْءِ الذي كلَّما قلعتَه عادَ فنبتَ»[1]!!**

وهو نصٌّ غنيٌّ عن التعليق عليه، في هذا المقام.

* وتزداد المشكلة تعقيدًا، بالنسبة لتاريخ العلوم، حين تتعلَّق هذه المقولات العامة، والأفكار والأقوال المتداولة، بمذهبٍ في الفكر أو الاعتقاد، أو سلطانٍ سياسيٍّ أو اجتماعيٍّ؛ فهنا قد يصل الأمر إلىٰ حد الجناية علىٰ العلم، والظلم لأهله، ووقوع السابق واللاحق أسرىٰ لما يُعرَف بأوهام المسرح، أو أوهام المدارس عند بيكون (ت: ١٦٢٦م)[2]؛ «والغلط والوهم: نسيبٌ للأخبار وخليلٌ، والتقليد عريقٌ في الآدميين وأصيلٌ»[3]!!

* وإذا كانت هذه إشكالات تعود إلىٰ الوسط الخارجيِّ الذي يحيط بالمؤرخ، وتؤثر في عمله وعلمه؛ فثَمّ مشكلة خاصة تعود إلىٰ طبيعة التاريخ؛ وذلك أن التاريخ «ليس علم معاينةٍ أو تجربةٍ، ولكن؛ علم نقدٍ وتحقيقٍ»[4]؛ فإذا

---

(١) دلائل الإعجاز، لعبد القاهر الجرجاني (٣٦٥).

(٢) أوهام المسرح عند بيكون: هي تلك الأوهام الناشئة عما تتخذه النظريات المتوارثة، من مقام ونفوذ. وأوهام المدارس: هي التي تتألف من الاعتقاد بأن قاعدة ما، عمياء، يمكن أن تتخذ مكان الحَكَم في البحث. انظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (٣/ ٨٤)، تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم (٤٧-٤٨).

(٣) مقدمة ابن خلدون (٨).

(٤) علم التاريخ، هرنشو: (١١).

كان «المؤرخون، علىٰ وجه العموم، أميل إلىٰ توضيح آراء الجماعات التي يعيشون ويكدحون في محيطها، منهم إلىٰ تصحيح تلك الآراء»، كما يقول توينبي (ت: ١٩٧٥م)[١]؛ فسوف تكون المشكلة هنا أعقد؛ إذ كيف يمكن للمتلقي أن يثق فيما إذا كان المؤرخ قد قام بوظيفة النقد والتحقيق المنوطة به، أو وقع -هو نفسه- في أسر مقولةٍ لم تمحَّص، أو فكرةٍ تخدم توجُّهًا غيرَ محايدٍ، أو لم يلجأ في هذه المرَّة إلىٰ استنجاد الخيال العلميِّ، أو الفلسفات الخاصَّة[٢]، في حين نبحث -نحن- عن الوثائق نصًّا، من غير قراءةٍ مساعِدةٍ، وعن الحقيقة محضةً من خِلْطٍ آخر؟!

❁ ❁ ❁

*** كان موضوع هذه الدراسة، واحدًا من النماذج التي جنىٰ عليها التاريخ المخالف لها؛ فلم يحظ بما يستحقه من الدارسة، أو حتىٰ الانتباه إليه، والاعتراف بوجوده ومشروعيته، بلغة السياسة اليوم؛ فيما يصوره لنا هذان الموقفان من التاريخ:**

كان الحافظ أبو الفضل محمد بن ناصرٍ السَّلاَميُّ (ت: ٥٦٠هـ) أوَّل أمره علىٰ العادة: شافعيًّا أشعريًّا.

قال الحافظ أبو طاهرٍ السِّلَفيُّ (ت: ٥٧٦هـ): سمع ابن ناصرٍ معنا كثيرًا، **وهو شافعيٌّ أشعريٌّ، ثم انتقل إلىٰ مذهب أحمد في الأصول والفروع**، ومات عليه[٣].

إن هذا النصَّ يؤرِّخ بدقةٍ لهذه العلاقة؛ فهذا شافعيٌّ أشعريٌّ، أراد أن يترك مذهبه الكلاميَّ، فترك الآخر معه، لا لشيءٍ، إلا لهذا الاقتران **العاديِّ** [نسبةً إلىٰ العادة] بينهما!!

وقصة هذا التحوُّل؛ تؤكِّد هذه الفكرةَ أكثر:

كان ابن ناصرٍ يقرأ القرآن علىٰ الشيخ أبي منصورٍ الخياط، المقرئ

---

(١) مختصر دراسة التاريخ، آرنولد توينبي (١/ ٣).

(٢) انظر: علم التاريخ، هرنشو (١٣-١٤)، مختصر دراسة التاريخ، توينبي (٧٣).

(٣) سير أعلام النبلاء (٢٠/ ٢٦٩).

الزاهد، الحنبليِّ المذهب (ت: ٤٩٩هـ)، وكان يختلف إلىٰ شيخ في علم الكلام، يقرأ عليه «التمهيد» للباقلانيِّ؛ قال: «وكنت أقول كثيرًا: اللهُمَّ بَيِّنْ لي أيَّ المذاهب خيرٌ»؟! فرأىٰ رؤيا تأمره بلزوم مذهب مُقْرِئه الحنبليِّ، الشيخ أبي منصورٍ؛ قال:

«وبكَّرت إلىٰ الشيخ لأقرأ عليه، فقصصتُ عليه الرؤيا، فقال: يا ولدي، ما مذهب الشافعيِّ إلا حسنٌ، ولا أقول لك: اتركه، ولكن؛ لا تعتقد اعتقاد الأشعريِّ.

فقلت: ما أريد أن أكون نصفين، وأنا أُشهِدك، وأُشهِد الجماعةَ، أنَّني منذ اليوم علىٰ مذهب أحمد بن حنبلٍ في الأصول والفروع . . .»[1]!!

وإذا كانت هذه القصة واضحة الدلالة في بيان ذلك الترابط التاريخي بين المذهبين: الشافعي والأشعري، فإنها -أيضًا- تلمح إلىٰ إمكان ذلك الافتراق بينهما؛ بحيث يكون المرء علىٰ مذهب الشافعي، من غير التزامٍ للكلام الأشعريِّ؛ وإن يكن في ذلك صعوبةٌ، دونها ترك المذهب الفقهي المألوف، والانتقال إلىٰ مذهب جديد!!

* **وهي فكرة يؤكدها، في جانبيها جميعًا**: أعنىٰ التلازم التاريخي، مع إمكان الافتراق، نظريًّا علىٰ الأقل، نصٌّ آخر لبعض علماء الأحناف، اسمه: الحسن بن أبي بكرٍ النيسابوريُّ (ت: ؟هـ)، في إشارةٍ له إلىٰ المنازع الكلامية لدىٰ أصحاب المذاهب الثلاثة: الشافعيِّ والحنفيِّ والحنبليِّ:

«كن شافعيًّا ولا تكن أشعريًّا، وكن حنفيًّا ولا تكن معتزليًّا، وكن حنبليًّا ولا تكن مُشَبِّهًا»[2].

بينما يقول الوزير العالم، ابن هبيرة الحنبلي: «والله ما نترك أمير المؤمنين عليَّ بن أبي طالبٍ مع الرافضة، نحن أحق به منهم، لأنه منَّا ونحن منه، ولا نترك الشافعيَّ مع الأشعرية؛ فإنَّا أحقُّ به منهم»[3].

---

(١) انظر: سير أعلام النبلاء (٢٠/ ٢٦٩-٢٧٠).

(٢) نقله عنه ابن الجوزي في المنتظم (١٠/ ١٠٦)، وذكر أنه جالس هذا الشيخ مدةً، وسمع منه كثيرًا.

(٣) ذيل طبقات الحنابلة، لابن رجب (٢/ ١٦٥).

وقد كان هذا التأصيل النظري، للفصل بين الشافعية والأشعرية، هو واقع الأمر، في (دراسة حالة)، تخصُّ أحد كبار أصحابنا الشافعية الذين تشملهم هذه الدراسة، وهو أبو المظفَّر السَّمْعانيُّ (ت: ٤٨٩هـ).

يقول الحافظ محمد بن عبد الواحد الدقَّاق (ت: ٥١٦هـ): «كان رَحِمَهُ اللهُ، ممن يُضرَب به المثل في ابتداء أمره، بمذهب أبي حنيفة، رَحِمَهُ اللهُ. **فتركه، وأخذ بالحديث، ومذهبِ الإمام المطَّلبيِّ، أبي عبد الله محمد بن إدريس القرشيِّ؛ من دون مذهب الأشعريِّ.** وتعلَّق بالكتاب، والسنة، والأثر»[(١)]!!

* **ولعل أكثر من جنىٰ علىٰ تاريخ السلفيين من علماء الشافعية، مؤرخ الشافعية والأشعرية الشهير، تاج الدين السُّبكيُّ (ت: ٧٧١هـ)**، الذي يقول:

«وهؤلاء الحنفية والشافعية والمالكية، وفضلاء الحنابلة، ولله الحمد، في العقائد: يدٌ واحدةٌ كلُّهم، علىٰ رأي أهل السنة والجماعة، يدينون اللهَ تعالىٰ بطريقة شيخ السنة أبي الحسن الأشعريِّ رَحِمَهُ اللهُ، لا يحيد عنها إلا رَعاعٌ من الحنفية والشافعية، لحقوا بأهل الاعتزال، ورَعاعٌ من الحنابلة لحقوا بأهل التَّجسيم، وبرَّأ الله المالكية؛ فلم نرَ مالكيًّا إلا أشعريًّا عقيدةً»[(٢)].

وعلىٰ الرغم من أن السُّبكيَّ قد سمح هنا -علىٰ إغماضٍ- بوجود بعض (الرَّعاع) من المعتزلة، في الوسط الشافعيِّ، فإنه لم يقبل بوجود نفرٍ آخر من السلفيين، أو من يدعوهم: المجسِّمة[(٣)]، وإن يكونوا من الرَّعاع أيضًا؛ فالقصدُ: أن يَسمح لنا بوجود هذا النفر، ثم نعود -نحن- لنوافقه علىٰ هذا التَّصنيف والتَّقييم، أو نخالفه.

---

(١) الرسالة، للحافظ الدقاق (٢٨٤-٢٨٥).

(٢) معيد النعم، ومبيد النقم، تاج الدين السبكي (٧٥)، وهو يذكر هذه الفكرة مجملةً قبل ذلك - ص(٢٢-٢٣)، وذكر أن جمهور أهل المذاهب الأربعة يدينون برأي أبي الحسن الأشعري، الذي لم يعارضه إلا مبتدعٌ!!

(٣) سوف نعود إلىٰ هذه الفكرة في الفصل الأول من الدراسة، إن شاء الله، ونشير إلىٰ أن مراد السبكي بالمجسمة، عادةً، أو غالبًا، هم من نؤرخ لهم هنا باعتبارهم سلفيين!! علىٰ أننا ننقل هناك عنه نصًّا، يشير أيضًا إلىٰ مثل هؤلاء الرَّعاع، في نطاق الشافعية.

* فإذا أراد الباحث والمؤرخ أن يقوم هنا بوظيفة النقد والتمحيص لهذه المقولة، فيكفيه أن يلتفت -أدنىٰ التفاتةٍ- لتاريخ الشافعية، ويقرأَ بنفسه تراثهم الذي تركوه، ليرىٰ عثمان بن سعيدٍ الدَّارِميَّ (ت: ٢٨٠هـ) وكتابيه الشهيرين في الردِّ علىٰ الجهمية، والردِّ علىٰ بشرٍ المريسيِّ، ويرىٰ محمد بن إسحاق بن خزيمة، إمام الأئمة (ت: ٣١١هـ) وكتابه المشهور: التوحيد وإثبات صفات الربِّ ﷻ، ويرىٰ شيخَ الإسلام عند الشافعية، أبا عثمان الصابونيَّ (ت: ٤٤٩هـ)، ويرىٰ غيرهم كثيرًا من أعلام الشافعية، وليسوا رَعاعَهم أو سوقتَهم، علىٰ ما نُحاذره من تصنيف السُّبكيِّ لمخالفي الأشعريِّ!!

* ومن هنا كانت هذه المحاولة لإعادة قراءة تاريخ الشافعية، وتحليل ما استطعنا من تراثهم العلميِّ، لرصد عناصر الموقف السلفيِّ في هذا التراث، والتأريخِ لأصحابه، في ضوء هذه الرؤية الجديدة.

* ولئن كان في الإقدام علىٰ دراسةٍ من هذا النوع، قدرٌ من المخاطرة، إذ نضطر إلىٰ مخالفة الأحكام الكلية، لواحدٍ من أعظم المؤرخين عناية بتراث الشافعية والتأريخ له، ومعنىٰ ذلك أننا لن نجد عنده، أو عند من سبقه -فيما ينبغي- من الوثائق والنصوص المتناسقة، ما نتكئ عليه لإبراز هذا الاتجاه؛ فبحسبنا أن نقدُر هذه الأزمة حقَّها، ونعلم أننا نغامر بالسباحة، ضد التيار التأريخي الغالب، فلنأخذ للأمر أُهبته، ولنملأ صدورنا بنفسٍ طويلٍ، يسمح لنا بالغوص، وإن كنا إنما نظفر، بعد طول الرحلة، بالشيء، بعد الشيء؛ والشيء اليسير!!

* علىٰ أننا نقول: إن عنصر المخاطرة هنا، ينبغي أن يغرينا بالإقدام علىٰ هذه الدراسة، بدلًا من أن يثنينا عنها، ونقول -أيضًا- إن هذه الإشكالية في التاريخ الكلامي للمذهب، ليست هي الأولىٰ من نوعها في التاريخ بصفةٍ عامةٍ؛ فالتاريخ يُعنىٰ ببعض حقائق الحياة البشرية، لا بجميعها[١]، «والمكتوب: شيء؛ والواقع: أشياء كثيرة»[٢]. وذلك يعني أن: «عدم وجود الوثائق التاريخية منسَّقةً

---

(١) مختصر دراسة التاريخ، توينبي (١/ ٧٣).

(٢) الاستقامة، لابن تيمية (١/ ٦٠).

في موضوعٍ، لا يدلُّ، من قريبٍ أو بعيدٍ، علىٰ عدم وجود الوقائع والمواد والشهادات والدلائل التاريخية أصلًا؛ وتلك هي تجربة متكررةٌ مطردةٌ في التاريخ العلميِّ، يمرُّ بها مرةً بعد أخرىٰ، كلُّ من يُعنىٰ بدراسة التاريخ»[1].

❀ ❀ ❀

* لقد كان علينا، قبل أن نؤرخ للشافعية السلفيين الذين وقفنا علىٰ تراثهم، أن نحاول فكَّ الارتباط الذي شاع في تاريخ المذهب بين الشافعية والأشعرية، وحذَّر تأريخ السُّبكيِّ من المساس به، لكن ليس بأن نقابل الغلوَّ بغلوٍّ مثلِه، ولا أن نعاند التاريخ، وندَّعي أنه لم يكن بين علماء الشافعية وكبرائهم أحدٌ من الأشاعرة؛ فنورِّط أنفسنا في مأزقٍ مُرَكَّبٍ من: «**التشويه وعدم الدقة**؛ أو بالأحرىٰ: ذلك اللون من عدم الدقة الذي ينتج عن التعميم القائم علىٰ الجمود المذهبي المبالَغ فيه، أو عن التركيز علىٰ حالاتٍ فرديةٍ، استنادًا إلىٰ المنطق الوضعيِّ وحدَه . . . وهي صعوباتٌ قد ترغِم المرء -أوَّلًا- علىٰ كتابة موضوعٍ جدليٍّ فظٍّ، يتَّسم بمستوًى من التعميم المفرط وغير المقبول، بحيث يصبح بذل الجهد فيه غير مُجدٍ، وقد ترغمه -ثانيًا- علىٰ كتابة سلسلة من التحليلات التفصيلية والفردية المبالغ في خصوصيَّتِها»[2].

* **بل إننا نُقِرُّ -سلفًا- أنه لا مَرْزِئة علينا في أن يكون التوجُّه الغالِب علىٰ علماء الشافعية، هو الانتماء -كلاميًّا- إلىٰ الأصول الأشعرية، ولا أن نعترف نحن بذلك ونؤرِّخ له**؛ لكن بحسبنا هنا أن نقول: إنَّ التاريخ الحقيقيَّ للمذهب، قد وسِع أطيافًا أخرىٰ من الاتجاهات الكلامية سوىٰ الأشعرية، وإنَّ بالإمكان أن يجد السَّلفيُّ له مكانًا في المذهب الشافعي، وبنفس القدر من المشروعية التي يجد بها الأشعريُّ مكانَه؛ بغض النظر عن القلة والكثرة العددية، فلسنا هنا في مجالٍ تنفع فيه كثرة الأصوات، أو تضرُّ قلَّتُها.

وبحسبنا -أيضًا- أن نذكر أنَّ الأشعرية، فكرةً ومذهبًا، متأخِّرةٌ تاريخيًّا عن الشافعية، فكرةً ومذهبًا، أيضًا. وأنَّ مقاعد الشافعية قد شُغِلت لأكثر من قرنٍ من

---

(١) أبو الحسن الندوي: التفسير السياسي للإسلام (٦١).

(٢) الاستشراق، إدوارد سعيد (٥٣).

الزمان، علىٰ أدنىٰ تقديرٍ، قبل أن يوجد الأشعريُّ، أو فلسفته، داخل هذا المذهب أو خارجه!!

❁ ❁ ❁

* وحتىٰ لا نقع في مزلق التعميم، أو المبالغة في تقدير تراث الشافعية السلفيين، احتجنا هنا أن نعقد فصلًا خاصًّا: (السلفيون وتراثهم العقدي) في التعريف بأهم أعلام هذا الاتجاه الذي نؤرِّخ له، وتلخيصِ معالم المنهج الكلاميِّ عند كلٍّ واحدٍ منهم، مع الاقتصار في هذا الفصل علىٰ من وصلَنا تراثُه بالفعل، وهم عمدة هذه الدراسة.

* ولم تكن قراءة التاريخ وحدها كافيةً، فيما بدا لنا، في هذا الصَّدد؛ ولذلك احتجنا أن نعقد دراسةً مقارِنةً بين عددٍ من أصول المذهبين: الفقه الشافعيِّ، والكلام الأشعريِّ، لنقف علىٰ فلسفة العلاقة الجامعة بين المذهبين، وهل من الممكن أن تسع فلسفة الأصول الشافعية، وفي إطارٍ مقبولٍ من المشروعية، توجهاتٍ كلاميةً أخرىٰ داخل المذهب، أو ستحكم هذه الفلسفة علىٰ التوجهات الأخرىٰ بالشذوذ، وتغيير قواعد المذهب وأصوله، وهذا هو ما حاول الفصل الثاني أن يدرسه تحت عنوان: (العلاقة بين الشافعية والأشعرية).

* لقد بدا لنا أنه من المنطقي، قبل ذلك كله، أن نراعي طبيعة هذه الدراسة، تلك التي أوقعتها -بِقَدْرٍ ما- في نطاق الدراسات البينيَّة بين العلوم، نظرًا لتعلقها بالفقه الشافعيِّ، والكلام الأشعريِّ، والمنهج السلفيِّ؛ وهو الأمر الذي اقتضانا أن نُلِمَّ بتاريخ العلاقة بين ذينك العلمين: الفقه والكلام، وكيف بدأت، وإلامَ انتهت آخر الأمر، وذلك في الفصل الأول من الدراسة: (الشافعية بين الفقه والكلام).

وبهذا تنتهي الفصول الثلاثة التي غلب عليها الطابع التاريخيُّ في الباب الأول، لنكملها بفصلين منهجيَّين يتناولان بالدراسة التحليلية المقارنة: موقف الشافعية السلفيين من الدليلين السمعيِّ والعقليِّ، **لنكمل الفصول الخمسة للباب الأول: (فصول في المنهج والتاريخ).**

* وأما في الباب الثاني: **البحث العقدي عند الشافعية**، ونعني بهم -بطبيعة الحال- السلفيين الذين نؤرخ لهم؛ فلم نُعْنَ فيه بدراسة كل المسائل التي تدخل ضمن هذا الإطار عادةً؛ وإنما اقتصرنا علىٰ دراسة **أهم مسائل الخلاف** بين السلفيين والأشاعرة، فهذا النوع من المسائل هو الذي يسمح لنا بالتأريخ لهذا الاتجاه وآرائه، وإبراز تميُّزه عن الاتجاه الأشعريِّ؛ وإلا فالمسائل التي اشترك فيها الاثنان، في مقابلة المعتزلة أو الخوارج أو غيرهم، لن تفيد كثيرًا فيما نحاوله؛ ولأجل ذلك حرصَت الدراسة علىٰ إبراز وجهة النظر الأشعرية، أثناء هذه الدراسة التحليلية المقارنة، ورصد تطور الموقف الأشعريِّ من مسائل الدراسة، إن كان ثمَّة تطورٌ داخليٌّ في المذهب، وحرصَت أيضًا علىٰ أن تشير إلىٰ المصادر التي نقلت الفكرة السلفية، من غير الشافعية، قدرَ الطاقة.

* ولأجل الوفاء بحق الجانب التاريخي من الدراسة حاولتُ أن أراعي السياق التاريخيَّ، والترتيب الزمنيَّ للنصوص والشواهد التي أنقلها؛ لكن حيث رأيت أن ذلك سيجني علىٰ وضوح الفكرة، أو تناسق العرض: كنت أعرض عن ذلك الترتيب الزمنيِّ، وأرىٰ أنه من الممكن تعويضُه بذكر وفاة صاحب النصِّ المنقول، ليكون القارئ -دائمًا- علىٰ ذُكرٍ من السياق التاريخي الذي ينتمي إليه النص؛ وبإمكانه أن يعيد -لنفسه- ترتيب النصوص التي يختارها مما نقدمه، حين يرىٰ أن ذلك سيلبي حاجةً خاصةً لديه.

* **ثم كانت المسائل التي اعتنت الدراسة بتحليلها هي**: الصفات الخبرية، والعلو، والرؤية، والكلام، ومسائل الإيمان، قدمت لها بفصلٍ يتناول بحوثًا عامةً في مسائل الصفات، التي هي أهم مسائل الخلاف، وترجع إليها معظم الأبواب الكلامية، أو تضرب إليها بسبب.

❁ ❁ ❁

* لقد كان من وَكْد هذه الدراسة أن تعتمد علىٰ المصادر الأصلية في استقاء المادة التي عرضت لها بالتحليل والدراسة، بيد أنها، رغم وفائها بذلك في القدر الأكبر من مادتها، قد رأت أنه من الجناية علىٰ الحقيقة في وضوحها، والصورة في اكتمالها، أن تهمل النصوص العديدة النفيسة التي حفل بها تراث

شيخ الإسلام ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ) بصفةٍ خاصَّةٍ، وبعض المصادر الوسيطة، الموثوق في نقلها أيضًا.

* إن للباحث، كلّ باحثٍ، أن يقبل من آراء ابن تيمية ما يقبل، أو يرُدَّ ما يرُدُّ، وَفْقَ الأصول المنهجية التي ارتضاها لنفسه، وسار عليها في درْسه؛ لكن ليس من المنهج العلميِّ في شيءٍ أن يرُدَّ نقل ابن تيمية، فضلًا عن أن يتشكَّك في صدقه، فقط لأجل المذهب واختلاف الرأي[1]. ولقد رأينا ذلك التشكُّك في صدق ابن تيمية في نقله مرَّةً[2]، وعلَّمَتنا هذه التجربة أن تكرار ذلك هو مجازفةٌ علميةٌ غير حكيمةٍ، ولا مأمونةِ العِثار.

وبحسب الباحث أن يختار عينةً عشوائيةً، من التراث الضخم، المترامي، لابن تيمية، ويتقصَّىٰ ما فيها من النقول المتكاثرة، المتنوعة، عن الموافق لمذهبه، والمخالف له، ثم يختبر هذه النصوص في ضوء ما نشر من مصادرها الأصلية، ويقيس ما غاب علىٰ ما رآه!!

---

(١) قيل لعروة بن الزبير، في قصةٍ ذكرَها: «كذبتَ». قال عروة: «ما كذبت، ولا أكذب؛ وإنَّ أكذبَ الكاذبِين؛ لمن كذَّبَ الصادقين». نقلها السيوطي في مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة، ف (١٥٥) عن المدخل للبيهقي. ثم رأيت روايةً في مصدرٍ أعلىٰ من البيهقي؛ فرواها ثعلبٌ، بإسناده، في «مجالسه» (١/ ١٥).

(٢) انظر: التمهيد للباقلاني، ت: الأستاذين الكبيرين: الخضيري وأبي ريدة، (٢٦٠) وما بعدها، ورغم تقديمهما، عفا الله عنهما، ما يدل علىٰ نقص النسخة المعتمدة من الكتاب؛ فإنهما يشيران إلىٰ نصوصٍ ينقلها ابن تيمية وابن القيم -أيضًا- من هذا الكتاب، ثم يقولان: «ونحن نثق -علىٰ كلِّ حالٍ- بنسخة التمهيد التي بين أيدينا، ثقةً أقوىٰ من ثقتنا بنقل ابن تيمية وابن القيم، والله أعلم» اهـ، ثم ينشر الأب ريتشارد مكارثي اليسوعي كتاب التمهيد، نشرةً أخرىٰ، وفيها هذه النصوص التي نقلها ابن تيمية وابن القيم!! علىٰ أن هذه النصوص قد سبق لغير واحدٍ من علماء الأشعرية نقلها، أو الإشارة إليها، كما فعله القرطبي -مثلًا- في: الأسنىٰ، شرح الأسماء الحسنىٰ (٢/ ١٢٣).

البَابُ الأَوَّلُ

فصول في المنهج والتاريخ

الفصل الأول

الشافعية بين الفقه والكلام

المبحث الأول
الفقه والكلام: وئامٌ، أم فصام؟!

لسنا هنا في حاجةٍ إلىٰ أن نغلوَ في تقدير العلاقة بين علم الكلام وغيره من علوم الشريعة، وندعيَ أن سائر العلوم خَدمٌ له[1]، كما أنه لا ضرورة بنا إلىٰ أن نميل إلىٰ الطرف الآخر في التأريخ لتلك العلاقة، فندعيَ أن علم الكلام ظلَّ خادمًا للفقه، إلىٰ أن تحرَّر منه في القرن الرابع أو الثالث[2]؛ وإنما يكفينا أن نخلص من ذينِك الطرفين، إلىٰ أنَّ علمَ الفقه (الفروع)، وعلمَ الكلام (الأصول)[3]، كان بينهما من الوَشيجة والاتصال الوثيق، ما يجمعهما في إطارٍ

---

(١) انظر: رأي طاش كبري زاده في: مفتاح السعادة ومصباح السيادة (١/ ٣٢). ومن هنا أدخل فيه المتأخرون طائفةً من المباحث المستعارة من غيره من العلوم؛ أنفةً من أن «**يحتاج أعلىٰ العلوم الشرعية**» إلىٰ غيره. انظر: أبجد العلوم، صديق حسن خان (٢/ ٦٧). ولبعضهم بيتان في تقرير هذا المعنىٰ، أنشدهما أبو عبد الله بن مجاهد المتكلم، كما في تاريخ بغداد (٢/ ٢٠٠)، وعنه ابن عساكر في «تبيين كذب المفتري» (٣٥٧)، وانظر بيتين في معارضتهما، ذكرهما شيخ الإسلام، كما في: مجموع الفتاوىٰ (١٣/ ١٥٨)، وهما في شرح الطحاوية (١/ ١٨).

(٢) انظر: رأي آدم متز في: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع (١/ ٣٣٣) وحاشية المترجم، رقم (١).

(٣) يقف الجاحظ عند وجهٍ آخر لهذه الفكرة، ليفضل (الكلام) لأنه (الأصل)، علىٰ الفقه، الذي هو (فرع) له. انظر: رسائل الجاحظ (٤/ ٢٥٠). بينما يقرِّر الغزالي، وفي كتابه الكلاميِّ المهم (الاقتصاد في الاعتقاد): أن ذكر ثنائية: (الأصل) و(الفرع)، في هذ السياق، تهويلٌ خادعٌ: «ولا يغرَّنَّك ما يهوِّل به، من يعظِّم صناعة الكلام، من أنه (الأصل)، والفقه (فرع) له؛ فإنها كلمة حقٍّ، ولكنَّها غيرُ نافعةٍ في هذا المقام؛ فإن (الأصل): هو الاعتقاد الصحيح، والتصديق، والجزم؛ وذلك حاصلٌ بالتقليد، والحاجة إلىٰ البرهان، ودقائق الجدل: نادرةٌ . .» اهـ (١/ ٩٨- ط مصطفىٰ عمران). بينما يعرض ابن القيم، ذلك الترتيب بين العلمين، في نفَس هادئٍ، منتجٍ؛ حيث يحيل في بحثه لبطلان الحيل، =

واحدٍ، بحيث أمكن لناظرٍ أن يبصر في ذلك الجامع بينهما، لُحْمَة الخادم والمخدوم، أو اللازم والملزوم.

وبعبارةٍ أخرىٰ: كان العلمان جميعًا من أفراد علم الآخرة، الذي يضمُّ إليهما أحوالَ القلوب ومراتب الأعمال، وكلَّ ما يعين علىٰ طريق الآخرة؛ يضمُّ ذلك كله في النطاق العام الشامل للعلم النافع[1]. وهو الأمر الذي يعبر عنه الحَليميُّ (ت: ٤٠٣هـ) بقوله: «إنَّ تخصيص اسم الفقه بهذا الاصطلاح: حادثٌ..؛ والحقُّ أن اسم الفقه يعمُّ جميع الشريعة، التي من جملتها: ما يُتوصل به إلىٰ معرفة الله ووحدانيته وتقديسه وسائر صفاته، وإلىٰ معرفة أنبيائه ورسله ﷺ، ومنها علم الأحوال والأخلاق والآداب، والقيام بحقِّ العبودية، وغير ذلك»[2].

وهي عبارةٌ، بقدر ما تؤرِّخ للفكرة التي أشرنا إليها؛ تلمح إلىٰ عدم القبول بذلك الفصل، أو عدم الرضا عن الآثار المترتبة عليه، ومنها حرمان علم الكلام من ذلك اللقب الممدوح (**الفقه**)، وما يترتب علىٰ ذلك الحرمان من آثارٍ؛ وهو ما يذكره الحَليميُّ، صراحةً، بعد ذلك:

«وليست بنا، من تعظيم اسم الفقه، والتنويه باسم الرأي: وحشةٌ، ولا ذاك بالذي يَلحقنا منه مساءةٌ؛ فإنَّا بحمد الله، من أهل ذلك كله ... وإنما يسوؤنا أن يُخْرَجَ من جملة الفقه، ما ليس بخارجٍ منها، ليُتذرَّع بذلك إلىٰ نبذه وهجره، والبخس بحقه، والإزراء بقدره»[3].

وإذا كان التمازج، بين هذه العلوم، وأمثالها، ممكنًا في بداية الأمر؛ حيث العلوم الشرعية حديثة النشأة، وحيث يصدر الجميع عن أصولٍ تسلك مسائل

= علىٰ باب معرفة الرب، وأسمائه وصفاته، ثم يقول: «فهذا استدلال بالفقه الأكبر، في الأسماء والصفات، علىٰ الفقه العملي، في باب الأمر والنهي ..» اهـ التبيان في أيمان القرآن (٣٤٦).

(١) انظر: إحياء علوم الدين (١/ ٣٢-٣٣)، فضل علم السلف علىٰ علم الخلف، لابن رجب (٤٥) وما بعدها، وانظر أيضًا: مصطفىٰ عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة (١١٨-١٢١، ٢١١-٢١٢).

(٢) نقله الزركشي في البحر المحيط (١/ ٢٣)، وقارن أصل العبارة في: المنهاج في شعب الإيمان (١/ ١٣) وينظر أيضًا: عبد الكريم زيدان: مدخل إلىٰ الشريعة الإسلامية (٦٢-٦٣)، بكر أبو زيد: المدخل المفصل إلىٰ فقه الإمام أحمد بن حنبل (١/ ٣٩-٤١).

(٣) المنهاج في شعب الإيمان، لأبي عبد الله الحَليميِّ (١/ ١٤-١٥).

العلمين في نسقٍ معرفيٍّ واحدٍ؛ فإن تطور العلوم، وسعةَ التصنيف، وانتشارَ المذاهب، وتعدُّدَ المناهج، والضرورات التعليمية، كلُّ ذلك -وغيره- كان من شأنه ألا يدع مكانًا لهذه النظرة الأولىٰ، وأن يفتح الباب نحو التمايز الطبيعيِّ بين هذه العلوم، وانفراد كلٍّ بالميدان الذي صار إليه آخر الأمر.

نقول ذلك، مع إدراكنا: أن ذلك الانفصال -المنطقيَّ، فيما نرىٰ- لم يكن طلاقَ البتة (!!)؛ ولا هو بالممكن، في واقع الأمر: أن ينعزل كلُّ علمٍ، بحقله المعرفيِّ، بعيدًا عن الآخَر؛ بل بقيَت هنالك، بعد التقاسم: قواسم مشتركةٌ بين العلمين؛ فيما يعبِّر عنه أبو حيان التوحيديُّ (ت: بعد ٤٠٠هـ) بقوله: «وبابه يعني: علم الكلام-: مجاورٌ لباب الفقه، والكلام بينهما مشتركٌ؛ وإن كان بينهما انفصالٌ وتباينٌ؛ فإن الشرِكة بينهما واقعةٌ، والأدلةَ بينهما متصارعةٌ»[١].

ولعل أوضح هذه التخوم المشتركة، وأقربها مثالًا: أن نتذكر أن العلمين كانا مادة استمدادٍ لعلم أصول الفقه[٢]، الذي هو «علم مشترك بين الفقهاء والمتكلمين»[٣]؛ فهذا علمٌ -برأسه- يشترك العلمان، جميعًا، في تأسيسه، ومن الواضح أن هذه المشاركة سوف تفتح قنوات التواصل، من جديد، وتتيح فرصًا شتىٰ، للتأثير والتأثر.

وأما من حيث المسائل، ومفردات العلوم، فنذكر -علىٰ سبيل المثال- قضية العبادة ومفهومها، ومعلومٌ ما شأنُ هذه القضية من الدين كله، وهي قيمةٌ مشتركةٌ بين العلمين، يحتاج كلٌّ منهما في مسائله وتفريعاته إليها، وهذا ما يظهر من هذا النص للإمام النَّوويِّ (ت: ٦٧٦هـ):

«**واختلف العلماء في حد العبادة:** فقال الأكثرون: العبادة؛ الطاعة لله تعالىٰ، والطاعة موافَقة الأمر. وكذا نقل هذا عن المصنف [الشِّيرازيّ].

---

(١) رسالة في العلوم، لأبي حيان التوحيدي (٢٢).

(٢) حول استمداد علم الأصول، انظر: البرهان في أصول الفقه، للجويني (١/ ٧٧-٧٨)، أصول الفقه، للشيخ الخضري (١٨-١٩)، الفكر الأصولي، د. عبد الوهاب أبو سليمان (٢٢-٢٣).

(٣) ابن تيمية: الاستقامة (١/ ٥٠)، وينقل حاجي خليفة عن علاء الدين الحنفي، أحد أصوليي الأحناف، أن علم أصول الفقه فرع لعلم أصول الدين. انظر: كشف الظنون (١/ ١١٠).

وذكر المصنف في **كتابه في الحدود الكلامية والفقهية** خلافًا في العبادة، فقال: العبادة والتعبد والنسك بمعنًى، وهو الخضوع والتذلل؛ فحد العبادة ما تعبدنا به علىٰ وجه القربة والطاعة . . .

وقال إمام الحرمين في كتابه **الأساليب في مسائل الخلاف** هنا: العبادةُ: التذلل والخضوع بالتقرب إلىٰ المعبود بفعل ما أمر.

وقال المتولي في **كتابه في الكلام**: العبادة فعلٌ يكلِّفه الله تعالىٰ عباده، مخالفًا لما يميل إليه الطبع علىٰ سبيل الابتلاء، وقال الماوَرْديُّ في **الحاوي**: العبادة ما ورد التعبد به قربة لله تعالىٰ . . .»[1].

نحن هنا إذًا، أمام نص (شارحٍ)، يعالج مشكلة واحدة، هي مفهوم العبادة، ومن خلال تحليل متن مذهبي (المهذب، للشيرازي)، ومن خلال هذا الدرْس يراوح الشارح (النَّوويّ) في تقريره بين مصدر يُعنىٰ بفقه المذهب (= الحاوي)، وآخر للخلاف مع الأحناف (= الأساليب)، وثالث مشترك بين الفقه والكلام (= الحدود)، ثم من تتمة أنواعها: مصدر كلامي خالص، وهو كتاب المتولي (ت: ٤٧٨هـ)[2]، ومؤلفه -أيضًا- فقيه شافعي، من كبار فقهاء المذهب، ولا يخفىٰ الطابع المميز لتعريفه، من بين التعريفات المذكورة.

وبين يدينا نص بارع للإمام النَّوويِّ (ت: ٦٧٦هـ) يعرض لنا صورة لتوارد العلمين، علىٰ بحث مسألة واحدة، وهي: تكليف الكفار بفروع الشرائع؛ بينما يتمايز كل علم بمأخذه المختلف عن الآخر:

«**وأما الكافر الأصلي**:

فاتفق أصحابنا في **كتب الفروع**: علىٰ أنه لا يجب عليه الصلاة والزكاة والصوم والحج، وغيرها من فروع الإسلام.

---

(١) المجموع شرح المهذب (١/ ٣٥٥)، وانظر: نحوًا مما نقلناه -حول مفهوم العبادة- مع بعض زيادات، عند الزركشي في: المنثور في القواعد (٢/ ٣٦٧).

(٢) لم أقف علىٰ هذا النص في كتاب (الغنية في أصول الدين) المطبوع، له؛ فلا أدري: هل سقط منه، أم للمتولي كتابٌ كلاميٌّ آخر، لم نقف عليه؟!

وأما في كتب الأصول: فقال جمهورهم: هو مخاطب بالفروع، كما هو مخاطب بأصل الإيمان. وقيل: لا يخاطب بالفروع. وقيل: يخاطب بالمنهي عنه، كتحريم الزنا والسرقة والخمر والربا وأشباهها، دون المأمور به، كالصلاة.

والصحيح: الأول، وليس هو مخالفا لقولهم في الفروع؛ لأن المراد هنا، غير المراد هناك.

فمرادهم في كتب الفروع: أنهم لا يطالبون بها في الدنيا، مع كفرهم، وإذا أسلم أحدهم: لم يلزمه قضاء الماضي، ولم يتعرضوا لعقوبة الآخرة.

ومرادهم في كتب الأصول: أنهم يعذبون عليها في الآخرة، زيادة علىٰ عذاب الكفر؛ فيعذبون عليها وعلىٰ الكفر جميعًا، لا علىٰ الكفر وحده. ولم يتعرضوا للمطالبة في الدنيا.

فذكروا في الأصول حكم أحد الطرفين، وفي الفروع حكم الطرف الآخر. والله أعلم»[(١)].

وبذلك الإدراك لتمايز المآخذ، يتحرر للباحث نظره في تلك المشكلات، والمسائل المشتركة بين العلوم.

والمثال الأشهر والأوضح من ذلك: كتاب (الردة)، وهو معروف في كل كتب الفقه يتعلق بالمسلم: متىٰ يسمىٰ كافرًا؟ وما الأحكام التي تترتب علىٰ ذلك؟ ثم الشق الآخر للبحث، وهو عكس الأول: «فيما تحصل به توبة المرتد؟ وفي معناها: إسلام الكافر الأصلي»[(٢)].

---

(١) المجموع شرح المهذب (٣/ ٥)، وعنه: شرح الكوكب المنير، للفتوحي الحنبلي (١/ ٥٠٣).

(٢) النص للنووي في روضة الطالبين (١٠/ ٨٢)، ونقل هناك نصًّا مهمًّا عن الحَليميِّ (٨٣-٨٥)، وهو تقرير كلاميٌّ صرفٌ. ومن الجدير بالذكر هنا؛ أن نشير إلىٰ ما نقله الحافظ صلاح الدين العلائيُّ الشافعيُّ (ت: ٧٦١هـ) عن بعض شيوخه في ضبط أبواب فقه المعاملات، بتوزيعها علىٰ الحواس الخمس: **المذوقات، والملموسات، والمبصرات، والمسموعات، والمشمومات. انظر كتابه المهم: المجموع المُذْهَب في قواعد المَذهب (١/ ١٤-١٦). وهي محاولة طريفةٌ ومهمةٌ، لم تجد -فيما أعلم- من ينتبه إليها، فضلًا عن أن يدرسها أو يحاول تعميقها أو محاكاتها. وانظر أيضًا محاولةً قريبةً، يعرضها الزركشي في: المنثور** (٢/ ٨٤-٨٦). **ولأبي الحسن العامري**، الفيلسوف (ت: ٣٨١هـ) محاولةٌ لحصر العلوم المِلِّية في «ثلاث صناعات: **إحداها**: حسيةٌ، وهي صناعة المُحدِّثين، والثانية: عقليةٌ: وهي صناعة المتكلمين، والثالثة مشتركةٌ بين الحس والعقل: وهي صناعة الفقهاء». انظر: الإعلام بمناقب =

ومعلوم أن (**الأسماء والأحكام**) كتابٌ دائرٌ في عامة كتب الكلام، أيضًا[١].

وفي «**البيان والتحصيل**» **لابن رشدٍ الجدِّ (ت: ٥٢٠هـ)، بحثٌ نفيسٌ حول قول الرجل لامرأته: أنت طالقٌ، إن لم أكن من أهل الجنة**، وجواب الإمام مالكٍ في ذلك. وتصوير حالات ذلك، بحسب البحث الكلامي لمسائل الإيمان، والاستثناء فيه، وما يتعلق بذلك[٢].

وأما الأحناف، فلعلهم أكثر المذاهب، فيما رأيت، من حيث الاستطرادات الكلامية، في مصنفاتهم الفقهية[٣].

= الإسلام (٨٤). **بينما ينظر الفارابي إلىٰ الفقه** باعتباره شاملا للآراء التي تشرع في الله، وفيما يوصف به، وفي العالم أو غير ذلك. انظر هذه الفكرة والتعليق عليها في: تمهيد لتاريخ الفلسفة (٢٦٣-٢٦٥).

(١) انظر: رد المحتار، لابن عابدين الحنفي (٦/ ٣٥٤-٣٥٧) حيث يبدأ بحث هذه المسألة بتعريف الإيمان، ومعنىٰ التصديق، وحكم الإقرار . . .، وعامة مصادره في البحث كلامية، وبالأخص المسايرة وشرحها. **وأما مغني المحتاج، للخطيب الشربيني**، من كتب الشافعية (٤/ ١٣٤-١٣٥) ففيه: «. . فمن نفىٰ . . الصانع، وهو الله سبحانه، وهم الدهرية الزاعمون أن العالم لم يزل موجودًا كذلك بلا صانع. فإن قيل: إطلاق (الصانع) علىٰ الله تعالىٰ لم يرد في الأسماء الحسنىٰ، وإنما ذلك من عبارات المتكلمين المجوزين الإطلاق بالاشتقاق، والراجح أن أسماءه تعالىٰ توقيفية؟ أجيب . . . أو نفَىٰ ما هو ثابت لله تعالىٰ **بالإجماع كالعلم والقدرة**، أو أثبت ما هو منفي عنه بالإجماع، كحدوثه، أو قدم العالم، كما قاله الفلاسفة، قال المتولي: أو أثبت له لونًا، أو اتصالًا، أو انفصالًا.
تنبيه: اختلف في كفر المجسمة. قال في المهمات: المشهور عدم كفرهم، وجزم في شرح المهذب في صفة الأئمة بكفرهم. قال الزركشي في خادمه: وعبارة شرح المهذب: من جسم تجسيمًا صريحًا، وكأنه احترز بقوله صريحًا عمن يثبت الجهة: فإنه لا يكفر كما قاله الغزالي، وقال الشيخ عز الدين: إنه الأصح، وقال في قواعده: إن الأشعري رجع عند موته عن تكفير أهل القبلة؛ لأن الجهل بالصفات ليس جهلًا بالموصوفات اهـ. **وأُوِّل نصُّ الشافعي بتكفير القائل بخلق القرآن**؛ بأن المراد كفران النعمة لا الإخراج عن الملة، قاله البيهقي وغيره من المحققين، لإجماع السلف والخلف علىٰ الصلاة خلف المعتزلة ومناكحتهم وموارثتهم. .» اهـ.والنصُّ؛ واضحٌ جدًّا فيما ذكرناه، من حيث مادته الكلامية، والتي بلغت التصرف في نص إمام المذهب **الشافعي**، وتأويله ليتفق مع نص إمام المذهب **الأشعري!!**

(٢) انظر: البيان والتحصيل، لابن رشد (٦/ ٢٢٠-٢٢٢)، ثم بحثًا موسعًا مهمًّا في: مواهب الجليل، للحطاب (٥/ ٣٥٤-٣٥٨).

(٣) انظر، علىٰ سبيل المثال: رد المحتار، علىٰ الدر المختار، لابن عابدين (٢/ ٢٤٢-٢٤٦)، حيث يورد مسائل كلاميةً متعلقةً بالأنبياء والملائكة. .، بمناسبة التسليم من الصلاة. وانظر أيضًا: كتاب الكراهية، من البحر الرائق، شرح كنز الدقائق، لابن نجيم الحنفي (٨/ ٢٠٤) وما بعدها، وهي فصولٌ =

وهذا الأثر الذي أشرنا إليه قد انتقل إلىٰ أشد المدارس حفاظا، وتصوُّنا عن البحوث الكلامية والفلسفية، وهي المدرسة الحنبلية؛ ولسنا نمثل هنا بنصوص لمثل أبي الوفاء ابن عقيل (ت: ٥١٣هـ)؛ ومواقفه الكلامية، وما ألبت عليه من خصومات الأصحاب: معروفة مشهورة؛ بل سوف ننقل هنا نصًّا لواحدٍ من أهم وأبرز تلامذة شيخ الإسلام ابن تيمية، وأعلمهم بفقهه واختياراته، **وهو شمس الدين محمد بن مفلحٍ (ت: ٧٦٣هـ)**:

«قال القاضي أبو يعلىٰ في قوله: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، في هذا دليل علىٰ أن معرفة الله لا تجب عقلًا، وإنما تجب بالشرع، وهو بعثة الرسل وأنه لو مات الإنسان قبل ذلك لم يقطع عليه بالنار . . .

والمشهور في أصول الدين عن أصحابنا: أن معرفة الله تعالىٰ: وجبت شرعًا، نص عليه. وقيل: عقلًا، وهي أول واجبٍ لنفسه، ويجب قبلها النظر، لتوقفها عليه[1]، فهو أول واجبٍ لغيره، ولا يقعان ضرورةً. وقيل: بلىٰ . . .

وفسر أحمد الفطرة فقال: التي فطر الله الناس عليها، شقي أو سعيد، قال القاضي: المراد به الدين، من كفرٍ أو إسلامٍ، قال: وقد فسر أحمد هذا في غير موضعٍ، وذكر الأثرم: معناه علىٰ الإقرار بالوحدانية، حين أخذهم من صلب آدم ﴿وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ [الأعراف: ١٧٢]، وبأن له صانعًا ومدبرًا، وإن عبد شيئًا غيره وسماه بغير اسمه . . .»[2].

وإذا كانت هذه مادةً كلاميةً في علم الفقه، فإن مباحث الإمامة وما يتعلق بها، هي مادةٌ فقهيةٌ في عامة كتب الكلام، وهو ما يعبر عنه الجويني (ت: ٤٧٨هـ)، بعبارةٍ حاسمةٍ، مقتضبةٍ: «وليست الإمامة من قواعد العقائد. .»[3].

= كلاميةٌ صرفةٌ. وهذه مسألةٌ تستحق العناية والدراسة: اختلاط الأصول الكلامية، بالمصنفات الفرعية الفقهية، وأثر ذلك.

(١) قارن: درء التعارض (٨/ ٣) وما بعدها.

(٢) انظر: الفروع، لابن مفلح (٦/ ١٨٥-١٨٧). وقارن: درء التعارض (٨/ ٣٥٩).

(٣) الغياثي (٦١)، وانظر: أصول الدين عند الإمام الطبري (٤٨١-٤٨٢)، ومصادر البحث هناك.

بل إن بعض المحققين يرىٰ أن مسائل السمعيات، مثل: خلق الجنة والنار، والكلام علىٰ الصراط، ونحو ذلك، هي مسائل فرعيةٌ، فقهيةٌ، انتقلت إلىٰ علم الأصول، الكلام[1]، ومن المألوف أيضًا أن نجد في كتب الكلام والفرق بعض الآراء الفقهية، وهي تنقل -عادة- علىٰ سبيل الطعن فيمن تنسب إليه، وعيبه[2]!!

ومن المهم هنا؛ ألا ننسىٰ أنه لم يكن بد للفقيه أن (يتكلم)، ولا للمتكلم أن (يتفقه)؛ ولسنا نعني -هنا- أنه كان علىٰ كل فقيه أن يصير متكلِّمًا، بالمعنىٰ الاصطلاحي، أو عكسه[3]، ولكنا نقول: إن ارتباط العلمين بالدين العام، أصله وفرعه؛ من شأنه أن يجعل من اللازم علىٰ كل مشتغل بعلم، أن يكون له موقف ما، من قضايا العلم الآخر، ولو بصورة إجمالية؛ وهذا أمر بدهي[4].



---

(١) انظر: الإبهاج شرح المنهاج -في أصول الفقه- لتاج الدين السبكي (١/ ٣٦-٣٧)، البحر المحيط، للزركشي (١/ ٢٢)، وربما كانت أصول هذه الفكرة عند الشهرستاني. انظر: الآمدي وآراؤه (١٢٦). وقد قام د. عبد العزيز العبد اللطيف، أستاذ بجامعة الإمام، بجهد مشكور في جمع **مسائل الفروع الواردة في مصنفات العقيدة**، واقتصر فيه صاحبه علىٰ كتب السلف، كما نص هو في مقدمة بحثه، ص(٣١٠)، وهي فكرة لطيفة، تحتاج إلىٰ جمع أشمل، ودراسة أعمق مما قام به.

(٢) انظر: الانتصار للخياط (٩٦، ١٠٧، ١٣٥، ١٤١، ١٤٦)، وناقشت د. سهير مختار بعض ما نسب إلىٰ الكرامية من المسائل الفقهية. انظر: التجسيم عند المسلمين (٣٤٩) وما بعدها، وقارن: مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني، لأستاذنا د. محمد بلتاجي، ﷺ (١/ ٦٦-٦٨، ٧٨-٨١).

(٣) يقول أبو حامد، في جملة كلامه عن الاشتغال بعلمي الفقه والكلام، وأيهما أوكد: «نعم؛ من أنس من نفسه تعلم الفقه، أو الكلام، وخلا الصقع عن القائم بهما، **ولم يتسع زمانه للجمع بينهما**، واستفتىٰ في تعيين ما يشتغل به منهما = أوجبنا عليه الاشتغال بالفقه؛ فإن الحاجة إليه أعم، والوقائع فيه أكثر؛ فلا يستغني أحد في ليله ونهاره عن الاستعانة بالفقه، واعتوار الشكوك المحوجة إلىٰ علم الكلام نادر، بالإضافة إليه..» اهـ، الاقتصاد في الاعتقاد (١/ ٩٧ - مصطفىٰ عمران).

(٤) ذكر البيهقي -مناقب الشافعي (١/ ١٩٩) وما بعدها- مناظرات فقهية للشافعي مع بشر المريسي، ويحكي ابن قتيبة -تأويل مختلف الحديث (٤٦-٤٨)- طرفا من شذوذات النظّام الفقهية. أما الخياط فيقول: «علم الموافق والمخالف مقدار جعفر بن مبشر **في الفقه والكلام**..، ومن قرأ كتبه في الفقه وفي الكلام، مثل كتاب السنن والأحكام، وكتاب الناسخ والمنسوخ، وكتاب الطهارة، وكتاب الأشربة ... عرف تقدمه في علم الفقه والكلام، والحديث والقرآن» اهـ الانتصار (١٣٤)، وانظر نموذجا لتجاذب فرع فقهي في البحث الكلامي عند العمراني في الانتصار (١/ ١٩٣).

بيد أنه من مهمات النظر، والتأريخ هنا: ألا نحمل أمثال هذه النصوص أكثر مما تحتمل، فنتراءىٰ الصورةَ علىٰ خلاف ما كانت عليه، أو علىٰ غير ما هي عليه، في واقع الأمر؛ ونعتقد أن الانفصال بين الفقه والكلام كان انفصالًا سلميًّا، قائمًا علىٰ حسن الجوار، وتبادل المنافع والمواقع، إن صح لنا أن نستعير لغة السياسة فيما نحن فيه.

فنحن نرىٰ إمام الحرمين، أبا المعالي، يشير إلىٰ بعض المشكلات، والمسائل (المشتركة - البينية)، بين علمي (الفقه) و(الكلام)، وينعىٰ علىٰ الفقهاء ركونهم إلىٰ تقريرات (المتكلمين)، في هذه الأبواب، وعدم نهوضهم بحملها، دونهم:

«أما تفاصيل القول في الأمر بالمعروف: فإنه يحويه كتاب، يليق بالفقهاء أن يستقصوه، فوكلوه إلىٰ المتكلمين، كما وكلوا إليهم التوبة، وتفاصيل الأقوال في الخروج عن المظالم»[1]!!

وإذا ما وسعنا أفق التأمل شيئًا ما، وغيرنا زاوية النظر إلىٰ تاريخ العلاقة بين العلمين، فبإمكاننا أن نقرأ فيه صفحة أخرىٰ، ونرىٰ مشهدًا آخر؛ فنتراءىٰ حبل الوجهتين في انجذام، والخرق بينهما في اتساع؛ وهكذا الشأن، دائما، في كل افتراق؛ فإنه، وإن بدا يسيرا عند مفرق الطريق؛ فلا يلبث مع طول الأمد، وتوالي المسير، أن يصل إلىٰ حيث يعز اللقاء!!

فكيف إذا غَذَتْه حسائكُ النفوس، وفرحُ كل فريق بما عنده، واستخفافه بما عليه الآخرون[2]، كما هي عادة الناس في تصرفهم، وهِجِّيراهم في تقلبهم: «**وقل ما رأيت سالكَ طريقٍ إلا ويستقبح الطريق التي لم يسلكها، ولم يُفتح عليه من قِبَلها، ويضع عند ذلك من غيره، لا ينجو من ذلك إلا القليل من أهل المعرفة والتمكين!!**»[3].

---

(١) الغياثي (٢٣٩).

(٢) انظر: الإعلام بمناقب الإسلام، للعامري (١٠٩) وما بعدها.

(٣) السبكي: طبقات الشافعية (٦/ ٢٤٤)، ثم قال: «**ولقد وجدت هذا واعتبرته، حتىٰ في مشايخ الطريقة**»!! وهي حال نعاها الإمام الخطابي بأسىٰ بالغ، علىٰ (أهل الفقه) و(أهل الحديث): «ووجدت هذين الفريقين علىٰ ما بينهم من التداني في المحلين والتقارب في المنزلتين وعموم الحاجة من =

وهو لون وراثة من الأمتين قبلنا، كما يرىٰ ابن تيمية في تحليله لجحد كل طائفة ما عند الآخرين من الخير والصواب[1].

يقول أبو المظفَّر السَّمْعانيّ (ت: ٤٨٩هـ): «وعن ثمامة بن الأشرس (ت: ٢١٣هـ)، وكان من أئمة المعتزلة المذكورين فيهم، أنه رأىٰ قومًا يتعادَوْن يوم الجمعة إلىٰ المسجد لخوفهم فوت الصلاة، فقال: انظروا إلىٰ البقر، انظروا إلىٰ الحمير؟!

وقال عمرو بن النضر[2]: مررت بعمرو بن عبيدٍ، فجلست إليه، فذكرت شيئًا، فقلت: ما هكذا يقول أصحابنا!! قال: ومن أصحابك؟ قلت: أيوب، وابن عونٍ، ويونس بن عبيدٍ، والتيميُّ. فقال: أولئك أرجاسٌ أنجاسٌ، أمواتٌ غير أحياءٍ!!»[3].

= بعضهم إلىٰ بعض وشمول الفاقة اللازمة لكل منهم إلىٰ صاحبه إخوانًا متهاجرين وعلىٰ سبيل الحق بلزوم التناصر والتعاون غير متظاهرين»!! اهـ معالم السنن (٦/١).

(١) يقول ابن تيمية، في أحد نصوصه الرائعة التي يؤرخ بها لتلك القضية: «واختلاف أهل البدع؛ هو من هذا النمط؛ فالخارجي يقول: ليس الشيعي علىٰ شيءٍ، والشيعي يقول: ليس الخارجي علىٰ شيءٍ، والقدري النافي يقول: ليس المثبت علىٰ شيءٍ، والقدري الجبري المثبت يقول: ليس النافي علىٰ شيءٍ، والوعيدية تقول: ليست المرجئة علىٰ شيءٍ، والمرجئة تقول: ليست الوعيدية علىٰ شيءٍ. بل ويوجد شيءٌ من هذا بين أهل المذاهب الأصولية والفروعية المنتسبين إلىٰ السنة، فالكُلّابي يقول: ليس الكرّامي علىٰ شيءٍ، والكرامي يقول: ليس الكلابي علىٰ شيءٍ، والأشعري يقول: ليس السالمي علىٰ شيءٍ، والسالمي يقول: ليس الأشعري علىٰ شيءٍ، ويصنف السالمي كأبي علىٰ الأهوازي كتابًا في مثالب الأشعري، ويصنف الأشعري كابن عساكر كتابًا يناقض ذلك من كل وجهٍ، وذكر فيه مثالب السالمية. وكذلك أهل المذاهب الأربعة وغيرها، لا سيما وكثير منهم قد تلبس ببعض المقالات الأصولية، وخلط هذا بهذا . . . **وهذا من جنس الرفض والتشيع؛ لكنه تشيعٌ في تفضيل بعض الطوائف والعلماء، لا تشيع في تفضيل بعض الصحابة**؛ والواجب علىٰ كل مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله: أن يكون أصل قصده توحيد الله بعبادته وحده لا شريك له، وطاعة رسوله، يدور علىٰ ذلك ويتبعه أين وجده . . .» اهـ من منهاج السنة النبوية (٥/ ٢٦٠-٢٦٢)، وانظر أيضًا: اقتضاء الصراط المستقيم (١/ ٧٩، ١٢٧-١٢٩).

(٢) في الأصل: «عمر بن النضر»، وأشار محققه إلىٰ نسختين: «عمرو»، وهو الصواب، وفي ترجمته من الميزان (٤/ ٢١٠): «مجهولٌ، وقال العقيلي: لا يتابع علىٰ حديثه». وقد وقفت علىٰ الأثر مسندًا، من طريق عمرو بن النضر، عند الدارقطني في: أخبار عمرو بن عبيدٍ، رقم (١٥). وانظر أيضًا: ميزان الاعتدال (٤/ ١٩٤).

(٣) قواطع الأدلة (٥/ ١١٧-١١٨)، وانظر نماذج لمواقف مختلقة -بكل وضوح- لتكريس هذه الصورة، عند ابن المرتضىٰ في: المنية والأمل (٣١-٣٤).

وليس مما يعنينا هنا كثيرًا أن نتثبت من إسناد تلك المقالة، أو أن نحكم علىٰ من نُسبت إليه بمقتضاها، إنما يعنينا دلالتها علىٰ النظرة المتبادلة بين الفقهاء والمتكلمين[1]، أو علىٰ الأقل: كيف يرىٰ الفقهاء مكانهم في أعين المتكلمين؛ وهو أمر سوف يؤثر -لا محالة- في موقف الفقهاء من المتكلمين!!

❁ ❁ ❁

وإذا أردنا تطبيق ذلك علىٰ الحالة الشافعية، فبمقدورنا أن نرصد مجموعةً من النماذج والشواهد الواضحة لما ذكرناه.

يقول النَّوويُّ (ت: ٦٧٦هـ): «والدلائل علىٰ نجاسة الدم متظاهرة، ولا أعلم فيه خلافا عن أحد من المسلمين؛ إلا ما حكاه صاحب الحاوي عن بعض المتكلمين أنه قال: هو طاهر.

ولكن المتكلمين لا يُعْتَدّ بهم في الإجماع والخلاف، علىٰ المذهب الصحيح الذي عليه جمهور أهل الأصول من أصحابنا وغيرهم، **لا سيما في المسائل الفقهيات**»[2].

بل إننا نلمح ذلك التمايز بين الجانبين المختلفين، في شخص واحد.

يقول أبو المعالي الجويني، إمام الحرمين (ت: ٤٧٨هـ):

«إن اعترض متكلِّف من أهل الكلام علىٰ الفقهاء في فرقهم بين المجاورة والمخالطة[3]؛ فزعم أن الزعفران ملاقاته أيضًا مجاورة، فإن تداخل الأجرام محال!!

---

(١) يقول أبو حيان التوحيدي: «... ولقد حدثني علي بن المهدي الطبري، قال: قلت ببغداد لأبي بشر: لو نظرتَ في شيء من الفقه مع هذه البراعة التي لك في الكلام، ومع هذا اللسان الذي تحير فيه كل خصم. قال: أفعل، قال: فكنت أقرأ عليه بالنهار مع المختلفة الكلام، وكان يقرأ علي بالليل شيئًا من الفقه، فلما كان بعد قليل أقصر عن ذلك، فقلت له: ما السبب؟ قال: والله ما أحفظ مسألةً جليلةً في الفقه، إلا وأنسىٰ مسألةً دقيقةً في الكلام، ولا حاجة لي في زيادة شيء يكون سببًا لنقصان شيء آخر مني». الإمتاع والمؤانسة (٢/ ٣٥-٣٦).

(٢) المجموع شرح المهذب (٢/ ٥٧٦)، وانظر حول هذا المعنىٰ: جماع العلم، للشافعي (٥٤-٥٥، ٦٥).

(٣) البحث هنا في خروج الماء عن كونه مطهرا، إذا اختلط بطاهر آخر، مخالط له، وعدم خروجه إذا كان المخالط مجاورا؛ «والمخالط: هو الذي لا يتميز في رأي العين، وقيل: ما لا يمكن فصله؛ بخلاف المجاور، فيهما». انظر: مغني المحتاج إلىٰ معرفة ألفاظ المنهاج (١/ ١٩).

قلنا له: **مدارك الأحكام التكليفية لا تؤخذ من هذه المآخذ، بل تؤخذ مما يتناوله أفهام الناس، لا سيما فيما بني الأمر فيه علىٰ معنىٰ**، ولا شك أن أرباب اللسان، لغة وشرعا، قسموا التغيُّر إلىٰ مجاورة ومخالطة، وإن كان ما يسمىٰ مخالطة عند الإطلاق مجاورة في الحقيقة، فالنظر إلىٰ تصرف اللسان»[1].

ولا نحسبنا هنا في حاجةٍ إلىٰ التنبيه علىٰ مكانة إمام الحرمين في علم الكلام، بيد أنه في هذا المقام: فقيه شافعي، يرفض تكلف المتكلمين للبحث العقلي، في أمر ليس من شأنهم، ولا تناسبه أصولهم المنهجية، ولا طرائقهم في البحث والنظر؛ وإنما ينبغي أن يرجع فيه إلىٰ اللغة والشرع، وأن يكون مأخذه قريبا، لا ينِد عن مدارك عامة المكلفين؛ وهذا -فيما يشير إليه هذا النص- يختلف عن مسالك المتكلمين!!

ولقد رأينا، قبل أبي المعالي، الإمام المحدث، والفقيه (الشافعي): أبا سليمان الخطابي (ت: ٣٨٨هـ) يشرح لنا حالة البناء الفقهي، علىٰ أصل، أو مسلك كلامي: بأنه (استقواء) الضعيف من الفقهاء؛ لا، بل هو من اختداع الشيطان له:

«.. ولكن أقوامًا، عساهم استوعروا طريق الحق، واستطالوا المدة في درك الحظ، وأحبوا عُجالة النَّيل، فاختصروا طريق العلم، واقتصروا علىٰ نتف، وحروف منتزعة عن معاني أصول الفقه؛ سموها عللًا، وجعلوها شعارًا لأنفسهم، في الترسم برسم العلم، واتخذوها جُنّة عند لقاء خصومهم، ونصبوها دريئة للخوض والجدال؛ يتناظرون بها، ويتلاطمون عليها

وقد دسّ لهم الشيطان حيلة لطيفة، وبلغ منهم مكيدة بليغة؛ فقال لهم: هذا الذي في أيديكم علم قصير، وبضاعة مزجاة لا تفي بمبلغ الحاجة والكفاية؛ فاستعينوا عليه بالكلام، وصِلُوه بمقطعات منه، واستظهروا بأصول المتكلمين؛ يتسع لكم مذهب الخوض، ومجال النظر!!

فصدق عليهم ظنَّه، وأطاعه كثير منهم، واتبعوه؛ إلاّ فريقًا من المؤمنين!!

---

(١) نهاية المطلب في دراية المذهب، للجويني (١/ ١٠)، ونقله النَّوويُّ في المجموع (١/ ١٥٣-١٥٤).
وهي فكرة يكررها الجويني في نقده لبعض آراء الباقلاني. انظر: البرهان: ف (١٩٠).

فيا للرجال والعقول؛ أنّىٰ يُذهب بهم، وأنّىٰ يَخْتَدِعُهم الشيطان عن حظهم، وموضع رُشْدهم، والله المستعان»[١].

وهو نصٌّ غنيٌّ عن الشرح، والتعليق.

لقد وصل هذا التمايز، من وجهة النظر الفقهية، إلىٰ أن يخرج المتكلمون عن زمرة العلماء بالشرع، عند الإطلاق.

قال النَّوويُّ (ت: ٦٧٦هـ):

«أوصىٰ للعلماء، أو لأهل العلم: **صُرِف إلىٰ العلماء بعلوم الشرع**، وهي التفسير والفقه والحديث، ولا يدخل فيه . . .

وقال أكثر الأصحاب: ولا يدخل فيه المتكلمون أيضًا.

وقال المتولي: الكلام يدخل في العلوم الشرعية، وهذا قريب»[٢].

بل إن علم أصول الفقه، الذي هو أبرز روافد التواصل، والتأثير والتأثر، بين العلمين، وأكثر موارد الفقيه، مزجًا بالمادة الكلامية، أصولًا وفروعًا؛ هذا العلم، رغم طبيعته التي ألمحنا إليها: لم نعدم النظرة الناقدة لشَوْب الفقه بالكلام في بحوثه، ومسائله[٣].

بقوله عن أهل المذاهب الأربعة:

وكما عاب الفقيه منهج المتكلمين وصنيعهم، فيما اشترك فيه العلمان،

---

(١) معالم السنن، للخطابي (١/ ٩-١٠).

(٢) روضة الطالبين (٦/ ١٦٩)، ويلاحظ أن القول بدخولهم منقول عن المتولي، **وله كتاب في الكلام**، وقارن: نقل السبكي عن والده، السبكي الكبير، طبقات الشافعية (١/ ١١٧)، بينما نجد البغوي، السلفي، يحكي الوجه الواحد فيها: «ولو أوصىٰ للعلماء: يصرف إلىٰ علماء الشرع؛ لأنه لا يطلق هذا الاسم إلا عليهم، ولا يدخل فيه من سمع الحديث ولا يعرف طرقه؛ لأن مجرد سماع الحديث: لا يكون علمًا، **ولا يدخل فيه أهل الكلام**». التهذيب (٥/ ٨٠). وقد نقل العبادي عدم دخول أهل الكلام في هذه الوصية - عن نص الشافعي. انظر: النجم الوهاج، للدميري (٦/ ٢٨٥). وسنذكر نص الإمام في المبحث التالي، إن شاء الله. وانظر: الفروع، لابن مفلح الحنبلي (٤/ ٦٩٢-٦٩٣)، وأيضًا: مطالب أولي النهىٰ، للرحيباني (٤/ ٤٩٦). وقد نقل ابن أبي العز في شرح الطحاوية (١/ ١٨)، نحوًا من هذا النص عن أصحابه، يعني: الأحناف. وانظر: البحر الرائق، لابن نجيم (٨/ ٥١٠-٥١١).

(٣) يأتي معنا في موضع لاحق من هذه الدراسة، تأريخ شيخ الإسلام لهذه الإشكالية عند أصحاب المذاهب الأربعة. انظر ص١٠٧.

فالمتكلمون أيضًا يعيبونهم في مثل ذلك. يقول الخطيب البغدادي (ت: ٤٦٢هـ):

«والفقهاء يسمون أخبار الآحاد دلائل، والقياس وكل[١] ما أدىٰ إلىٰ غلبة الظن سموه حجة ودليلا. **والمحققون من المتكلمين وأهل النظر يعيبونهم في ذلك**، ويقولون: الحجة والدليل ما أكسب المحتج والمستدل علما بالمدلول عليه، وأفضىٰ إلىٰ يقين، فأما ما يفضي إلىٰ غلبة الظن، فليس بدليل في الحقيقة، وإنما هو أمارة . . .»[٢].

وخارج النطاق الشافعي الذي تركزت شواهدنا السابقة عليه، أمامنا نموذج واحد من الفقه الحنفي، وهو أقرب المذاهب من حيث أصولُه إلىٰ البحث العقلي، حتىٰ عُرف فقهاؤه في التاريخ الفقهي بأهل الرأي، وكان أكثر المعتزلة، في الوسط السني[٣] علىٰ ذلك المذهب في الفروع، وهو يصور لنا أثر تلك العلاقة في الكتب الفقهية.

ففي الدر المختار: «التوضؤ من الحوض أفضل من النهر، **رغمًا للمعتزلة**».

قال ابن عابدين رَحِمَهُ ٱللَّهُ (ت: ١٢٥٢هـ) في شرحه:

«أي: لأن المعتزلة لا يجيزونه من الحياض، فنُرغِمهم بالوضوء منها، قال في الفتح: **وهذا إنما يفيد الأفضلية لهذا العارض، ففي مكان لا يتحقق**[٤]**، يكون النهر أفضل**»[٥]!!

والواقع أننا هنا، ومن وجهة نظري، أمام أقصىٰ ما يمكن أن يصله أثر المعاداة والمُراغمة بين الوجهتين، والطائفتين؛ فهذا فرع فقهي مختلق، علىٰ

---

(١) في المطبوع: والقياسَ كلما أدىٰ. .، وذكر المحقق أنها في الأصل: وكلما، قال: (وبحذف الواو يستقيم المعنىٰ) اهـ، والواقع أنه بحذف الواو أفسد المعنىٰ وأحاله؛ فقط: كان عليه أن يفصل كلما!!

(٢) الفقيه والمتفقه (٢/ ٤٥).

(٣) الإطلاق هنا في مقابل الوسط الشيعي، وهو ناظر إلىٰ مسائل الإمامة وما يتعلق بها، فيدخل فيه كل من يقول بإمامة الخلفاء، كالمعتزلة. انظر: منهاج السنة النبوية، لابن تيمية (٢/ ٢١)، وأيضًا: الانتصار، للخياط (٢٠٩).

(٤) يعني: لا توجد فيه هذه العلة العارضة، إما لعدم وجود المعتزلة فيه، أو لأن معتزلة هذا المكان لا يقولون بذلك.

(٥) رد المحتار علىٰ الدر المختار (١/ ٣٣٣).

خلاف الأصل، **فقط لأجل مُراغمة المعتزلة وغيظهم، أو عدم التشبه بهم في مقالاتهم!!**

والغريب أن هذا الفرع مخرج -بتكلف واستكراه واضح- علىٰ كون المعتزلة لا يقولون بالجوهر الفرد، أو الجزء الذي لا يتجزأ، وقد استشعر بعض الشراح ذلك التكلف، فقال -فيما نقله ابن عابدين-: «وفي هذا التقرير نظر!!»[1].

هذا لو افترضنا أن المعتزلة ينفون الجوهر الفرد فعلًا، فكيف وهم أول من أدخل فكرة الجزء في الوسط الكلامي[2]؟! وهو ما أنصفهم فيه ابن عابدين، لكن ليس باعتبار نصوصهم، ولا أصولهم، **ولكن باعتبار أنهم مسلمون**، فلا يمكن أن ينفوا ذلك[3]:

«.. علىٰ أن المشهور أن الخلاف في مسألة الجزء الذي لا يتجزأ بين المسلمين وحكماء الفلاسفة . . .، وأما المعتزلة فلم يخالفوا أهل السنة في شيءٍ

---

(١) يذكر ابن تيمية تقريرًا مختلفًا، يحلل فيه تأثر (متأخري) الفقهاء بمقالة (الجوهر الفرد): «وأكثر العقلاء، من طوائف المسلمين وغيرهم: ينكرون الجوهر الفرد. فالفقهاء قاطبةً تنكره، وكذلك أهل الحديث والتصوف. ولهذا كان الفقهاء متفقين علىٰ استحالة بعض الأجسام إلىٰ بعض، كاستحالة العذرة رمادًا والخنزير ملحًا. ثم تكلموا في هذه الاستحالة هل تطهر أم لا تطهر؟ والقائلون بالجوهر الفرد: لا تستحيل الذوات عندهم، بل تلك الجواهر التي كانت في الأول، هي بعينها في الثاني، وإنما اختلف التركيب. ولهذا يتكلم بلفظ التركيب، في الماء ونحوه، من الفقهاء المتأخرين: من كان قد أخذ هذا التركيب عن المتكلمين، ويقول: إن الماء يفارق غيره في التركيب فقط . . .» اهـ ينظر بطوله في مجموع الفتاوىٰ (١٧/ ٣٢٢-٣٢٣).

(٢) يذكر د. يحيىٰ هويدي أن أول من قال بذلك هو العلاف. انظر: دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية (١٨١)، وانظر حول مقالات المعتزلة: مقالات الإسلاميين (٢/ ١٤-١٧)، وانظر أيضًا: بينيس: مذهب الذرة عند المسلمين (٢) وما بعدها، دائرة المعارف الإسلامية (١١/ ٣٠٣-٣٠٥)، الحيوان، للجاحظ (١/ ٢١٦-٢١٧).

(٣) يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في إشارة إلىٰ هذا الموقف المنهجي: «ثم مما ينبغي أن يعرف: أن الذين سلكوا الطرق المبتدعة في إثبات الصانع، وتصديق رسله: إذا اعتقدوا أنه لا طريق إلا ذلك الطريق، جعلوا من خالفهم في صحة تلك الطريق ملحدًا، أو دهريًا، أو نحو ذلك؛ وهذا يذكرونه في مواضع؛ منها: أنهم لما اعتقدوا أن إثبات الصانع تعالىٰ موقوف علىٰ إثبات الجوهر الفرد، جعلوا إثبات ذلك من أقوال المسلمين، ونفي ذلك من أقوال الملحدين. .» اهـ من درء التعارض (٨/ ٩٣-٩٤).

من ذلك، **وإلا لكفروا قطعًا**، مع أنهم من أهل قبلتنا، ومقلدون في الفروع لمذهبنا»[1]؟!

والمذهب الكلامي ومادته واضحة هنا كل الوضوح، والقضية ما هي إلا إلزامات متوالية، أو مراغمة -ربما- لأجل المراغمة!!

وهكذا تؤول العلاقة بين قسمي الفقه: الأكبر والأصغر، بعدما انفصل كل منهما عن الآخر، إلىٰ ذلك التنافر والتدابر بينهما؛ ولا غرو؛ فقد وقع فيما بين المذاهب الفقهية، بعضها وبعض، من ذلك الشيء الكثير، والكثير جدًّا، ولهذا بحثه ودرسه.

---

(١) رد المحتار علىٰ الدر المختار (١/ ٣٣٣-٣٣٤)، وبدلًا من أن يحذف ابن عابدين الفرع من أصله، أو علىٰ الأقل: أن يقترح ذلك؛ إذ يبدو أن المعتزلة لم يقولوه، وإنما ألزموا به بناء علىٰ أصلٍ لم يعتقدوه، بدلًا من ذلك بحث له عن تعليلٍ آخر: «فالأولىٰ ما قيل من بناء المسألة علىٰ أن الماء يتنجس عندهم بالمجاورة»؟! وانظر -أيضًا- في نفس المصدر (٤/ ١٣٤-١٣٥) الكلام علىٰ مناكحة المعتزلة.

المبحث الثاني
الاتجاهات الكلامية عند الشافعية

لم تكن وجهة المذهب منذ إمامه، الشافعي (ت: ٢٠٤هـ) بالتي تبشر بمنزع كلامي -جديد- داخله؛ أعني: أن أصول (الشافعي) المعرفية: لم يكن من الميسور للقارئ والمؤرخ أن يرىٰ في إحدىٰ وجهتيها: (الفقه الشافعي)، وفي وجهتها الأخرىٰ (الكلام)، عِلمًا قائمًا برأسه؛ أو مسلكًا في البحث والنظر، معروفًا متداولًا في ذلك الزمان، قد تميز بمسالكه عن طريق (أهل الحديث)، الخلَّص!!

ولم يكن ميسورًا لنا أن نرىٰ هذه الأصول الشافعية منتجةً لذلك الكلام، أو تلك الفلسفة؛ ولا كان بمقدورنا، بنفس الدرجة، أن نراهما جميعًا -الفقه الشافعي والكلام؛ أيا كانت إضافته المذهبية بعد ذلك-: رضيعي لَبانِ أصول الشافعي المعرفية!!

وذلك أنا لو ضربنا الصفح عن جدلية العلاقة بين الفقه والكلام، تلك التي أرَّخْنا لها آنفا؛ كانت نصوص الشافعي نفسه تصب في الاتجاه الرافض لعلم الكلام:

كان الإمام يرىٰ أن (الكلام) بَلِيَّةٌ، وأيُّ بلِيَّة: «لأن يُبتَلىٰ المرء بكلِّ ما نهىٰ الله عنه، سوىٰ الشِّركِ، خيرٌ له من الكلام، ولقد اطَّلعتُ من أصحاب الكلام علىٰ شيءٍ، ما ظننتُ أن مسلمًا يقول ذلك»[1]!!

---

(١) رواه ابن أبي حاتمٍ في مناقب الشافعي (١٨٢): «ثنا يونس بن عبد الأعلىٰ، قال: سمعت =

ومقولته في معاملة أهل الكلام مشهورة دائرة: «حكمي في أهل الكلام: أن يُضرَبوا بالجريد، ويُحمَلوا علىٰ الإبل، ويُطافَ بهم في العشائر، وينادَىٰ عليهم: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة، وأقبل علىٰ الكلام»[1].

ويأبىٰ أن يصنف فيه شيئًا، ولو كان ردًّا علىٰ أهل البدع.

قال الربيع: قال لي الشافعي: «لو أردتُ أن أضع علىٰ كلِّ مخالفٍ كتابًا؛ لفعلتُ، ولكن ليس الكلام من شأني، ولا أحب أن يُنسَب إليَّ منه شيء»[2].

إننا نفهم سر إعراضه عن التصنيف في الكلام؛ لأنه يرىٰ أن كتب (الكلام) ليست من العلم أصلًا:

«لو أن رجلًا أوصىٰ بكتبه من العلم لآخر، وكان فيها كتب الكلام، لم تدخل في الوصية؛ لأنه ليس من العلم»[3].

وبهذا الموقف المنهجي: يثني عليه تلميذه، وصاحبه: الإمام أحمد بن حنبل (ت: ٢٤١هـ):

«كان الشافعي، إذا ثبت عنده الخبر: قلده. **وخير خصلة كانت فيه: لم يكن يشتهي الكلام؛ وإنما همته الفقه**»[4]!!

= الشافعي . . .» فذكره، **وهذا إسنادٌ صحيحٌ جليلٌ**، ومن طريقه: أبو نعيم في الحلية (٩/ ١١٨)، وابن عساكر في التبيين (٣٣٥)، ومن طريق الربيع: البيهقي في المناقب (١/ ٤٥٣)، والهروي في ذم الكلام (٤/ ٢٩١).

(١) رواه أبو نعيم في الحلية (٩/ ١٢٣) والبيهقي في المناقب (١/ ٤٦٢)، والهروي في ذم الكلام (٤/ ٢٩٢)، وابن عبد البر في جامع بيان العلم (٢/ ٩٤١)، وقال محققه: «صحيح».

(٢) رواه الهروي في ذم الكلام (٤/ ٣٠٨)، وابن عساكر في تاريخ دمشق (٥١/ ٣٧١)، قال الذهبي: «وهذا النفس الزكي متواتر عن الشافعي». سير أعلام النبلاء (١٠/ ٣١)، ونصوص الشافعي في هذا الباب كثيرة جدًّا، يمكن مراجعتها في مصادر الآثار السابقة.

(٣) رواه أبو عبد الرحمن السلمي، كما في: أحاديث في ذم الكلام، لأبي الفضل المقرئ (٩٠)، ومن طريقه: الهروي في ذم الكلام (٤/ ٢٩٨): «. . . عن الربيع، عن الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ، أنه قال في مبسوطه، في كتاب الوصايا . . .». اهـ ونقله الذهبي في السير (١٠/ ٣٠). وحول (المبسوط)، يقول ابن النديم، في ترجمة الربيع بن سليمان: «روىٰ عن الشافعي كتب الأصول، ويسمَّىٰ ما رواه (المبسوط)» اهـ. الفهرست (١/ ٢١١). وينظر أيضًا فوائد حول (المبسوط): تاريخ الإسلام، للذَّهبيِّ (٢٥/ ٣٦٧)، المقفىٰ الكبير، للمقريزي (٥/ ١٩٤)، طبقات السبكي (٢/ ٢٥٨).

(٤) رواه ابن أبي حاتم في آداب الشافعي (٨٢). وانظر: الحجة علىٰ تارك المحجة، لنصر المقدسي (١/ ٢٤٦).

بيد أن التاريخ سوف يُنَبِّئُنا، بما حفظه، ووعاه، أن هذا الموقف لم يكن كافيًا لكي يحول دون اشتغال الشافعية بعلم الكلام، أو انتساب طوائف من المتكلمين إلىٰ المذهب الشافعي، ثم ارتباط المذهب الشافعي بمذهب كلامي، آخر الأمر[١]!!

بدأ البحث الكلامي في المذهب مبكرًا جدًّا، منذ الطبقة الأولىٰ من أصحاب الإمام، حيث عرفنا: أحمد بن يحيىٰ بن عبد العزيز البغدادي، أبا عبد الرحمن المتكلم (ت: ؟)، الذي كان من أصحاب الشافعي، الملازمين له ببغداد[٢]، حتىٰ قيل له: الشافعي!! ثم إنه: «**بدل وقال بالاعتزال**»، وتبع ابن أبي دؤاد علىٰ رأيه[٣]. وقد صرح الخياط، المؤرخ والمتكلم المعتزلي (ت: حوالي ٣٠٠هـ) بأنه من تلامذة معمر[٤] -ابن عباد السلمي، من رؤوس المعتزلة- (ت: ٢١٥هـ)، وأما أبو القاسم البلخي (ت: ٣١٩هـ) فينقل طائفة من مقالات المنتسبين إلىٰ الاعتزال وأخبارهم، من طريق أبي عبد الرحمن الشافعي[٥].

ثم لم تنقطع سلسلة المعتزلة بعده[٦]، بل امتدت حتىٰ كان أشهر مصنفي

---

(١) يؤرخ شيخ الإسلام لذلك بقوله: «وأما أهل الرأي: فهم وإن كان لهم جمل من الكلام في ذلك، فليس لهم قواعد محررة لا في أصول دين ولا في أصول فقه. ولهذا كان المُتَّبِعون لهم فيهم من جميع أهل الأهواء؛ من المعتزلة والمرجئة والجهمية والمجسمة والخارجين والمطيعين.
بخلاف أصحاب الشافعي، فإن البدع فيهم أقل بكثير جدًّا، والغالب عليهم بُعْدُهم عن هذه البدع الكبار، وإن انتسب إلىٰ الشافعي أفراد من المعتزلة والجهمية والرافضة فذلك قليلٌ موجودٌ أيضًا.» اهـ، فضائل الأئمة الأربعة (١١).

(٢) يقول ابن تيمية، عن الشافعي: «ولما كان بالعراق، كان به من يناظره من الموافقين والمخالفين، ما لم يكن بمصر، وقد ناظره بشرٌ المريسي، **في الفقه وأصوله**، مناظرةً طويلةً، جمعها أبو عبد الرحمن صاحب الشافعي». اهـ العقود (٨٢).

(٣) طبقات الشافعية الكبرىٰ (٢/ ٦٤-٦٥)، وانظر: تاريخ بغداد (٦/ ٤٤١-٤٤٢)، ميزان الاعتدال للذَّهبيِّ (٦/ ٢٢١). ويحترز ابن كثير علىٰ ذلك بقوله: «قلت: قلت: إنما صار إلىٰ رأي أبي دؤاد، في القول بخلق القرآن، فأما في الفروع فهو باق علىٰ مذهب الإمام الشافعي، وله وجوه تحكي عنه». اهـ، طبقات الشافعيين (١٢٥).

(٤) انظر: الانتصار (٩٩)، وأيضًا ص(٩٦).

(٥) راجع مقالات البلخي (١٧٠-١٧٦).

(٦) يقول السبكي في ترجمة أبي الحسين الآبري (ت: ٣٦٣هـ) -صاحب كتاب مناقب الشافعي-: «ومن عجيب ما رأيت في كتابه مناقب الشافعي: أنه عدَّ بشرًا المريسيَّ في أصحاب الشافعي، وليس بشرٌ =

المعتزلة، القاضي عبد الجبار (ت: ٤١٥هـ) شافعي المذهب في الفروع[(١)]، وحتىٰ نُسب إلىٰ ذلك واحد من أئمة الشافعية، وقضاتهم الكبار: أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوَرْديُّ (ت: ٤٥٠هـ)[(٢)]، وهي نسبة ربما وجدت لها سندًا من بعض كلام الماوَرْديِّ نفسه[(٣)].

وقد كان للمعتزلة ظهور بنيسابور، مع أن أهلها شافعية[(٤)].

ويبدو أن قبول مذهب الشافعي في الوسط الاعتزالي، كان أكبر مما تصوره هذه الإشارات التي وقفنا عندها، حتىٰ يقول ابن الوزير في مناقشة خصمه الزيدي:

«شيوخ المعترض وأئمته في بدعة الكلام من المعتزلة، مُصْفِقون علىٰ تعظيم الشافعي، ودعوىٰ أنه منهم في بدعهم؛ وحاشاه من ذلك، وكثير منهم مقلدون له في الفروع، أتبعُ له من الظل، وأطوعُ له من النعل . . .»[(٥)].

وإذا كان الاعتزال قد اختلط بالتشيع، فالمسعودي، صاحب مروج الذهب، (ت: ٣٤٥هـ) من ذلك اللون: معتزلي، متشيع، وهو مع ذلك: شافعي المذهب، فيما يقول السُّبكيُّ[(٦)].

= من أصحاب الشافعيِّ، بل من أعدائه، لأنَّه لم يتبعه علىٰ رأيه، بل خالف وعاند، وقد قال هو، أعنىٰ الآبريَّ، في هذا الكتاب: إنَّه من أهل الإلحاد» اهـ، طبقات الشافعية (٣/ ١٤٧-١٤٨). وقارن نصَّ كلام الآبريِّ، بحسب النسخة المتاحة من كتابه (مناقب الشافعي)، للآبري، ت: جمال عزون (٩٤).

(١) صرح بذلك الخطيب البغدادي في ترجمته له (١٢/ ٤١٤) وابن المرتضىٰ في المنية والأمل (٦٦)، وترجمه السبكي في طبقاته (٥/ ٩٧-٩٨)، وابن أبي شهبة (١/ ١٨٤).

(٢) قال الذهبي -ميزان الاعتدال (٤/ ٧٥)-: «صدوقٌ في نفسه، لكنه معتزليٌّ»!! ويقول الحموي: «ومن مشاهيرهم [أي: المعتزلة]، علىٰ ما ذكروا من الفضلاء والأعيان . . . وأقضىٰ القضاة الماوَرْديّ الشافعي؛ وهذا غريب!!» اهـ ثمرات الأوراق (٢٠).

(٣) انظر حول هذه المسألة: سير أعلام النبلاء (١٨/ ٦٧)، طبقات الشافعية الكبرىٰ (٥/ ٢٧٠)، مقدمة تحقيق أدب الدنيا والدين (٥-٦).

(٤) انظر: المقدسي: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم (٢٤٨، ٢٤٩).

(٥) العواصم والقواصم (٥/ ٥). بل يقول ابن المرتضىٰ، في محاولة واضحة لاعتبار الشافعي من جملة المعتزلة: إن الشافعي قد اجتمع له، في شيوخه، رجلان من القائلين بالعدل والتوحيد. انظر: المنية والأمل (٢٥). انظر هذا الرأي ومناقشته عند العمراني في: الانتصار في الرد علىٰ القدرية (٣/ ٧٩٩-٧٨٠)، وانظر أيضًا: مناقب الشافعي، للرازي (١٢٩-١٣٢).

(٦) طبقات الشافعية (٣/ ٤٥٦)، وانظر: سير أعلام النبلاء (١٥/ ٥٦٩).

وكان الوزير الكبير، والأديب العالم، الصاحب ابن عبَّادٍ (ت: ٣٨٥هـ): مع اعتزاله؛ شافعيَّ المذهب، شيعيَّ النِّحْلة[١]!!

بل إن من خُلَّص الشيعة: محمد بن الحسن بن علي، أبا جعفر الطوسي، شيخ الطائفة (ت: ٤٦٠هـ)، قال السُّبكيُّ عنه: «كان ينتمي إلىٰ مذهب الشافعي»[٢].

وعلىٰ النقيض من المنحىٰ الاعتزالي، قد وجدت نزعة التجسيم في المنتسبين إلىٰ المذهب أيضًا، كما يعترف به السُّبكيُّ (ت: ٧٧١هـ)[٣]، ومن هؤلاء: «أصناف الأكراد كلهم شافعية، وفيهم من التشبيه والتجسيم، ما لا يوجد في صنف آخر»[٤]!

وخارج النطاق الكلامي: يُنسب إليهم: أبو حيان التوحيدي (ت: بعد ٤٠٠هـ): شيخ الصوفية، وفيلسوف الأدباء، وأديب الفلاسفة، ومحقق الكلام، ومتكلم المحققين. . ، علىٰ حد وصف ياقوت له[٥]، ومع أنَّه رمي بالزندقة والانحلال، والكذب، وسوء العقيدة[٦]. . ، فقد صرح النَّوويُّ بأنه: «من أصحابنا المصنفين»، وترجمه السُّبكيُّ وغيره في الشافعية[٧].

---

(١) لسان الميزان (٢/ ١٣٧).

(٢) طبقات الشافعية (٤/ ١٢٦).

(٣) طبقات الشافعية (٣/ ٣٧٨).

(٤) مجموع فتاوىٰ ابن تيمية (٣/ ١٨٥).

(٥) انظر: معجم الأدباء (١٩٢٣)، وما بعدها، وهي أوسع تراجمه، فيما أعلم، وقد اقتبس هذا الوصف د. زكريا إبراهيم عنوانا لكتابه عن أبي حيان. وانظر كلامًا حول فلسفته في: مقدمة الهوامل والشوامل، لأحمد أمين والسيد صقر (١٣-٢١)، وقد عرض د. زكريا إبراهيم صورة لفلسفته (١٥٠) وما بعدها، وهي صورة يظهر فيها الانتقائية، والرؤية الشخصية، كما قد يعترف هو -بصفة عامة- في مقدمة كتابه (٩).

(٦) انظر: ميزان الاعتدال (٦/ ١٩٢-١٩٣)، سير أعلام النبلاء (١٧/ ١١٩-١٢١)، وأما السبكي فقال، بعد ما نقل كلام شيخه الذهبي وغيره -(٥/ ٢٨٨)-: «ولم يثبت عندي إلىٰ الآن ما يوجب الوقيعة فيه . . .»، وهي الوجهة التي تغلب علىٰ التقييم المعاصر لفلسلفته. انظر: مقدمة المقابسات، لحسن السندوبي (١٤-١٦)، مقدمة الهوامل والشوامل (٢١-٢٢).

(٧) ونقل النَّوويُّ عنه أيضًا فرعًا، غريبًا في المذهب، أنه: «لا ربا في الزعفران». انظر: تهذيب الأسماء واللغات للنووي (٢/ ٢٢٣). وانظر ترجمة السبكي له في طبقاته: (٥/ ٢٨٦-٢٨٩)، والإسنوي في طبقات الشافعية (١/ ١٤٥).

وشهاب الدين السهروردي المقتول (ت: ٥٨٦هـ)، الصوفي، والفيلسوف الإشراقي، هو معدود في الشافعية، أيضًا[١].

والشهرستاني، الإمام المتكلم المعروف (ت: ٥٤٨هـ)؛ كان شافعي المذهب، قد برع في الفقه[٢]، يذكر عنه السَّمْعانيُّ (ت: ٥٦٢هـ) والخوارزمي (ت: ٥٦٨هـ)، وهما محدثان ومؤرخان شافعيان ثقتان من معاصريه[٣]، كتب عنه السَّمْعانيُّ، وقال الخوارزمي: كانت بيننا محاورات ومفاوضات؛ يذكر الاثنان عنه أنه: «كان متهمًا بالميل إلىٰ أهل القلاع[٤] والدعوة إليهم، والنصرة لطاماتهم»[٥].

نقول ذلك، مع اعتبار أنه ليس كل من قال بمقالة، نسب إلىٰ المذهب القائل بها، ما لم تكن هذه المسألة من خصائصه، وأصوله الكبار، أو يصرح بالتزام المذهب، أو البناء علىٰ أصوله.

يقول الإمام تقي الدين السُّبكيُّ -الوالد- (ت: ٧٥٦هـ): «أتباع المرء من دان بمذهبه وقال بقوله علىٰ سبيل المتابعة والاقتفاء، الذىٰ هو أخص من الموافقة؛ فبين المتابعة والموافقة بون عظيم»[٦].

فإذا ما جئنا إلىٰ المذهب الأشعري ومكانه، رأينا أنه قد صار هو الطابع الغالب علىٰ المذهب منذ وقت ليس بالقصير؛ حيث أخذ عامة أصحاب الشافعي -كما يقول ابن عساكر- بما استقر عليه مذهب الأشعري، وصنف أصحاب

---

(١) انظر: وفيات الأعيان (٦/ ٢٧٢)، وترجمه الإسنوي في طبقاته (٢/ ٢٤٢-٢٤٣).

(٢) انظر: وفيات الأعيان (٤/ ٢٧٣)، طبقات السبكي (٦/ ١٢٩).

(٣) لهما ترجمتان حسنتان عند السبكي في طبقاته (٧/ ١٨٠-١٨٥)، (٧/ ٢٨٩-٢٩١).

(٤) يعني: الإسماعيلية الباطنية؛ نسبة إلىٰ القلاع التي كانوا يتحصنون بها. انظر: الملل والنحل (١/ ١٩٥).

(٥) انظر: سير أعلام النبلاء (٢٠/ ٢٨٧-٢٨٨). وينقل ياقوت -معجم البلدان (٣/ ٣٧٧)- عن الخوارزمي قوله: «ولولا تخبطه في الاعتقاد، وميله إلىٰ أهل الإلحاد، لكان هو الإمام. وكثيرًا ما كنا نتعجب من وفور فضله، وكمال عقله: كيف مال إلىٰ شيءٍ لا أصل له، واختار أمرًا لا دليل عليه، لا معقولًا ولا منقولًا، ونعوذ بالله من الخذلان، والحرمان من نور الإيمان، وليس ذلك إلا لإعراضه عن نور الشريعة، واشتغاله بظلمات الفلسفة، وقد كان بيننا محاورات ومفاوضات، فكان يبالغ في نصرة مذاهب الفلاسفة والذب عنهم . . .» اهـ ونقله أيضًا: الذهبي في السير (٢٠/ ٢٨٨). وانظر: لسان الميزان (٥/ ٢٦٣)، طبقات السبكي (٦/ ١٣٠).

(٦) نقله عنه ولده تاج الدين، في طبقات الشافعية الكبرىٰ (٣/ ٣٦٦).

الشافعي كتبًا كثيرة، علىٰ وَفق ما ذهب إليه الأشعري[1].

لعله قد ظهر لنا مما سبق أننا، وفي نطاق المذهب الفقهي الواحد، أمام أطياف من البحث الكلامي والفلسفي: يختلفون فيما بينهم، ويتعصب كل فريق علىٰ صاحبه[2]، وإن كان يجمعهم في نهاية الأمر: مذهب فقهي واحد؛ هو المذهب الشافعي.

وفي حِسْباننا: أن مذهبًا ضخمًا كهذا، له انتشاره الواسع في أقاليم الإسلام[3]، حين وسع كل هذه الأطياف الكلامية والفلسفية؛ لن يضيق بالسلفيين: أن يكون لهم حضورهم فيه؛ فهم ناس من الناس؛ وليسوا، وإن جمُدوا، وإن بعُدوا، بأعز مسلكا، ولا أبدع مذهبا، من كل هؤلاء؛ وهذا ما تحاول هذه الدراسة إبرازه والبحث فيه!!

ومهما كانت رؤيتنا لهذا الحضور، ومهما كان تقديرنا لالتئام أصول الوجهتين؛ فلقد رأينا المذهب، وهو يسع من وسع، من الأقربين، والأبعدين؛ فأنىٰ له أن يضيق بالسلفيين؟!!

يشير ابن تيمية، صراحة، إلىٰ ذلك الحضور، في كثير من المواطن، حينما يذكر مذهب السلف، ومن قال به، من المالكية والشافعية والحنبلية، أو من أهل المذاهب الأربعة:

«هذا القول [يعني: نفي الجهة والتحيز] لم يقله أحد ممن يسوغ للمسلمين تقليده في فروع دينهم، فكيف يقلدونه أصول دينهم التي هي أعظم من فروع الدين؟! فإن هذا القول وإن قاله طائفة من المنتسبين إلىٰ مذاهب الأئمة الأربعة، فليس في قائليه من هو من أئمة ذلك المذهب الذين لهم قول متبوع بين أئمة ذلك المذهب؛ فإن أصحاب الوجوه من أصحاب الشافعي كأبي العباس بن سريج

---

(١) تبيين كذب المفتري (١٤٠). يشير السيوطي إلىٰ تأريخ ذلك بقوله: «رأيت في عقيدة الإمام أبي منصور الماتريدي - وهو إمام الحنفية في الإعتقاديات كما ان الشيخ أبا الحسن الأشعري إمام الشافعية..» اهـ. الحبائك في أخبار الملائك (٢٥٤).

(٢) انظر حول فكرة العصبية هنا: المقدسي: أحسن التقاسيم (٢٥٨، ٢٧٥-٢٧٦)، معيد النعم ومبيد النقم، للسُّبكيِّ (٨٧-٨٨).

(٣) انظر: أحمد باشا تيمور: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة (٤٥) وما بعدها.

(ت: ٣٠٦هـ)، وأبي علي بن أبي هريرة (ت: ٣٤٥هـ)، وأبي سعيد الإصطخري (ت: ٣٢٨هـ)، وأبي علي بن خيران (ت: ٣٢٠هـ)، والشيخ أبي حامد الإسفرايني (ت: ٤٠٦هـ) ونحو هؤلاء = ليس فيهم من يقول هذا القول.

بل المحفوظ، عمن حفظ عنه كلام في هذا: ضد هذا القول.

وغايته أن يُحْكىٰ عن مثل أبي المعالي الجويني، وهو أجل من يُحْكىٰ عنه ذلك من المتأخرين، وأبو المعالي ليس له وجه في المذهب، ولا يجوز تقليده في شيءٍ من فروع الدين عند أصحاب الشافعي؛ فكيف يجوز، أو يجب، تقليده في أصول الدين؟!»[1].

قد يقال: إن ابن تيمية -هنا- متأثر برؤيته السلفية، وعداوته مع الأشعرية؛ خاصة وهو يكتب هذا الكتاب -التسعينية- فيسجنه، بسبب محنته معهم؟!

فنقول: لسنا في حاجةٍ -في هذا المقام- لأن ندفع ذلك عن ابن تيمية، وإن كان كلُّ من له اتصالٌ بتراثه، وخبرةٌ بمنهجه، يعلم مدىٰ دقَّته في أحكامه، وتحرِّيه، وإنصافِه.

لكن حسبنا أن نقول: وهذا الإشكال واردٌ أيضًا علىٰ تأريخ ابن عساكر والسُّبكيِّ، وغيرهما من مؤرِّخي الأشعرية، سواءً بسواءٍ!!

ويكفي لكي ندلل علىٰ ذلك أن نقول: إن السُّبكيَّ (ت: ٧٧١هـ) في تأريخه الكلامي للمذاهب الأربعة، وهو عمدة من جاء بعده، يقول:

«أنا أعلم أن **المالكية: كلَّهم أشاعرةٌ؛ لا أستثنىٰ أحدًا.**

والشافعية: غالبهم أشاعرةٌ؛ لا أستثنىٰ إلا من لحق منهم بتجسيمٍ، أو اعتزالٍ، **ممن لا يعبأ الله به (؟!)**.

والحنفية: أكثرهم أشاعرةٌ، أعني: يعتقدون عقد الأشعريِّ، لا يخرج منهم إلا من لحق منهم بالمعتزلة.

والحنابلة: أكثر فضلاء متقدميهم أشاعرةٌ، لم يخرج منهم عن عقيدة

---

(١) التسعينية (١/١٩٦-٢٠٠).

الأشعريِّ إلا من لحق بأهل التجسيم، **وهم في هذه الفرقة من الحنابلة أكثر من غيرهم**»[(١)].

إننا نزعم أن هذا التأريخ للسُّبكيِّ أثبت حضور الاتجاه الذي نؤرخ له في المذهب، من حيث أراد أن ينفيه؛ فالمتتبع لتقييم السُّبكيِّ، يعلم أن مثبتة العلوِّ والصفات الخبرية التي ينفيها، تبعًا لمتأخِّري الأشعرية، هم -عنده- من المجسمة[(٢)]!!

وأيًّا ما كان الأمر في إثبات السُّبكيِّ أو نفيه، فمن الجناية علىٰ تأريخ المذهب بمكان أن نأخذ تقريره ذلك علىٰ محمل الجد والصرامة، ونستنيم إلىٰ هذه الكلمة ونتائجها، دون جهد آخر نبذله، في تحقيق ذلك، وتمحيصه.

ويكفي لكي ندلل علىٰ مبلغ الخلل في هذا (المنشور)، أن السُّبكيَّ حينما ينقل عن ابن عساكر أسماء الآخذين عن الشيخ (الأشعري)، والمتابعين له علىٰ اعتقاده، قد **انتقد عليه أنه** «أهمل، علىٰ سعة حفظه، من الأعيان كثيرًا، وترك ذكر أقوام، كان ينبغي، حيث ذكر هؤلاء، أن يشمر عن ساعد الاجتهاد في ذكرهم تشميرًا..»!!

ويعنينا أن نذكر ممن استدركهم السُّبكيُّ علىٰ ابن عساكر، رجلين فقط: أحدهما مالكي، وهو: أبو عمر ابن عبد البر (ت: ٧٦٣هـ) والآخر شافعي، وهو: الحافظ أبو طاهر السِّلَفيّ (ت: ٥٧٦هـ)[(٣)].

أما ابن عبد البر، فلن نناقش ذكره هنا باعتبار منهجه العام، من خلال كتبه

---

(١) الطبقات (٣/ ٣٧٧-٣٧٨)، ويكرر نفس الفكرة: (٣/ ٣٦٥-٣٦٧)، وفي معيد النعم (٧٥).

(٢) يقول السبكي لشيخه الذهبي: «فسوف تقف معه [يعني: الأشعري] بين يدي الله تعالىٰ، يوم يأتي وبين يديه طوائف العلماء من المذاهب الأربعة، والصالحين من الصوفية، والجهابذة الحفاظ من المحدثين، وتأتىٰ أنت **تتكسّع فىٰ ظُلَم التجسيم** [كذا]، الذي تدَّعي أنك بريء منه، وأنت من أعظم الدعاة إليه، وتزعم **أنك** تعرف هذا الفن، وأنت لا تفهم فيه نقيرًا ولا **قطميرًا**»؟!!

فهو هنا يتحدث عن شيخه الذي لا يصرِّح بالتزام التجسيم، ولا يصرح باللفظ، بل يتبرأ منه، **ومع ذلك يعتبر هذا التبري دعوىٰ**، وأنه ليس مجسمًا فحسب؛ بل من أعظم الدعاة إلىٰ التجسيم، الذي يتكسع في ظلمته يوم القيامة (؟!)، **وهكذا، فليكن عقوق الشيخ، عصبيةً للمذهب!!**

(٣) طبقات الشافعية (٣/ ٣٧٢).

المطبوعة، وأهمها وأعظمها: التمهيد، وسوف يكون مرجعًا لنا في مواطن عديدة من الدراسة؛ فإن الاستنباط شيء، ونص الكلام شيء آخر:

«**أجمع أهل الفقه والآثار، من جميع الأمصار، أن أهل الكلام: أهل بدع وزيغ، ولا يعدون عند الجميع في طبقات الفقهاء**، وإنما العلماء أهل الأثر والتفقه فيه، ويتفاضلون فيه بالإتقان والميْز والفهم»، ثم نقل -بإسناده- عن:

«.. ابن خواز منداد، البصري[1] المالكي (ت: ٣٩٠هـ) ... قال مالك: لا تجوز الإجارة في شيءٍ من كتب أهل الأهواء والبدع والتنجيم، وذَكر كُتُبا. ثم قال:

وكتب أهل الأهواء والبدع عند أصحابنا: هي كتب أصحاب الكلام، من المعتزلة وغيرهم، وتفسخ الإجارة في ذلك ...

وقال في كتاب الشهادات، في تأويل قول مالك: لا تجوز شهادة أهل البدع وأهل الأهواء، قال:

أهل الأهواء عند مالكٍ، وسائر أصحابنا: هم أهل الكلام؛ فكل متكلم، فهو من أهل الأهواء والبدع، أشعريًّا كان، أو غير أشعريٍّ؛ ولا تقبل له شهادةٌ في الإسلام، ويُهجَر ويؤدَّب علىٰ بدعته، فإن تمادىٰ عليها، استُتيب منها!!

قال أبو عمر: ليس في الاعتقاد كله، في صفات الله وأسمائه، إلا ما جاء منصوصًا في كتاب الله، أو صحَّ عن رسول الله ﷺ، أو أجمعت عليه الأمة.

وما جاء من أخبار الآحاد في ذلك كله، أو نحوه: يُسَلَّم له، ولا يناظر فيه»[2].

ثم قال، بعد ما روىٰ بعض الآثار في إمرارها كما جاءت:

«نحو حديث التَنَزُّل، وحديث أن الله ﷻ خلق آدم علىٰ صورته، وأنه يدخل

---

(١) محمد بن أحمد بن عبد الله، أبو عبد الله، وقيل: أبو بكر. انظر في ترجمته: جمهرة تراجم فقهاء المالكية (٢/ ١٠٠٥)، الفكر السامي للحجوي (٢/ ١١٥). وقد وقع هنا في النسخة المحققة (!!) تبعا للطبعة الأولىٰ -المنيرية- (٢/ ٩٦): «المصري»، بدلًا من: «البصري»، وهو تحريف فاحش، كدت أن أغتر به. وانظر: لسان الميزان (٥/ ٢٩١).

(٢) جامع بيان العلم وفضله (٢/ ٩٤٢-٩٤٣).

قدمه في جهنم، وأنه يضع السموات علىٰ أصبع، وأن قلوب بني آدم بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلِّبها كيف يشاء، وإن ربكم ليس بأعور، وما كان مثل هذه الأحاديث.

وقد شرحنا القول في هذا الباب من جهة النظر والأثر، وبسطناه في كتاب التمهيد، عند ذكر حديث التَّنزُّل، فمن أراد الوقوف عليه تأمَّله هناك؛ علىٰ أني أقول: **لا خير في شيءٍ من مذاهب أهل الكلام كلهم**، وبالله التوفيق»[١]!!

ولسنا في حاجةٍ، بعد، إلىٰ تعليقٍ علىٰ موقف ابن عبد البر، ولا نحن في حاجةٍ، من ثَمَّ، إلىٰ تعليقٍ علىٰ قيمة استدراك السُّبكيِّ علىٰ ابن عساكر، ذلك الذي يعود علىٰ (منشور السُّبكيِّ) برمَّته؛ فيوهن الثقة فيه، ويجعلنا نتوقف مليًّا، قبل أن نستنيم إلىٰ أحكامه، ونلقي القياد إلىٰ أُقضياته.

وهذا الذي قرَّرناه: يتأكَّد أكثر بالنظر في الاستدراك الثاني، الذي ألمحنا إليه، وهو الذي يعنينا، في مقامنا هذا، ونحن ندرس الشافعية، بالقصد الأول؛ وأعني به: موقفه من الحافظ أبي طاهرٍ السِّلَفيِّ (ت: ٥٧٦هـ)[٢].

لسنا نعلم لأبي طاهرٍ مصنفاتٍ كلاميَّةً خاصَّةً[٣]، بيد أننا نلاحظ أن كتاب شرح أصول أهل السنة والجماعة، لأبي القاسم اللالكائيِّ (ت: ٤١٨هـ) وهو من أهم المصادر السلفية، في المدة التي نؤرخ لها، هذا الكتاب: مدار إسناده، فيما وصلَنا، علىٰ أبي طاهرٍ السِّلَفيِّ[٤].

ومع أن رواية الكتاب وحدها ليست كافية في تبني مضمونه، فإن قوله -بعد ذكر بعض العقائد التي رواها اللالكائي في كتابه، وهو مجرد راو للكتاب-:

---

(١) السابق (٢/ ٩٤٤)، وانظر التمهيد -ترتيبه- (٦/ ١٢٤-١٤٣).

(٢) هو: أبو طاهر أحمد بن محمد، قال السبكي: «كان حافظًا جليلًا، وإمامًا كبيرًا، واسع الرحلة، ديِّنًا ورعًا، حجةً ثبتًا، فقيهًا لغويًّا، انتهىٰ إليه علو الإسناد، مع الحفظ والإتقان». وقد ترجم له الذهبي ترجمةً موسعةً جدًّا، في السير (٢١/ ٥-٣٩)، وانظر: وفيات الأعيان (١/ ١٠٥-١٠٧)، طبقات الشافعية الكبرىٰ (٣٢-٤٤)، ونشر د. حسن عبد الحميد صالح دراسة موسعة بعنوان: الحافظ أبو طاهر السلفي، هي جزء من أطروحته للدكتوراه، حول السلفي وكتابه: معجم السفر، انظر: (٧-١١)

(٣) لا يذكر د. حسن عبد الحميد صالح شيئًا عن هذا الجانب في شخصيته. انظر: الحافظ أبو طاهر السلفي (١٤٠) وما بعدها.

(٤) انظر: (١/ ٧) من الكتاب المذكور.

«وبه نقول»[1]، يدل، ولو بصورة إجمالية، علىٰ موقفه العقدي من مسائل الكتاب الذي يرويه.

غير أن لأبي طاهر قصيدة (لامية)، تدل بوضوح علىٰ أنه لا تعقب علىٰ ابن عساكر في إهماله ذكر السلفي فيمن اتبع الأشعري، بل التعقب، والانتقاد، إنما هو علىٰ موقف ابن السُّبكيِّ!!

يقول في هذه القصيدة المطولة، بعد أبيات كثيرة:

وها أنا شارعٌ في شرحِ دينِي عقيدتي ... ووصفِ عقيدتي وخَفِيِّ حَالي
وَأَجهَدُ في البيان بقدر وُسْعي ... وتخليصِ العقول من العِقال

فلا تصحبْ سوىٰ السنيِّ دِينًا ... لتحمدَ ما نصحتُك في المآلِ
وَدَعْ آراءَ أهلِ الزيغِ رأسا ... ولا تغرُرْك حذلَقة الرُّذَال

. . . .

وقولَ أئمة الزيغ الذي لا ... يُشابهه سوىٰ الداءِ العضالِ
كَمَعْبَدٍ المضلّلِ في هواهُ ... وواصلٍ اوْ كغيلانِ المحَال
وجعدٍ ثم جهمٍ وابنِ حرب ... حميرٌ يستحقون المخالي
وثورٌ كاسمه، أو شئت فاقلب ... وحفصُ الفردُ قردٌ ذو افتعال
وبِشْر لا رأىٰ بُشْرَىٰ فمنه ... تولد كل شر واختلال
وأتباعُ ابنِ كُلّاب كِلابٌ ... علىٰ التحقيق هُم من شر آل
كذاك أبو الهذيل وكان مولىٰ ... لِعبدِ القيسِ قد شان الموالي

. . . .

فرأيُ أولاء ليس يفيد شيئًا ... سوىٰ الهذيانِ من قيلٍ وقالٍ[2]

إن أتباع ابن كلاب، الذين سلكهم السِّلَفيُّ هنا، ضمن أهل الزيغ، وسبَّهم وهجاهم: هم الأشاعرة الذين نسبه إليهم السُّبكيُّ؛ فالأشعري موافق لابن كلاب علىٰ عامة أصوله.

---

(١) انظر (١/ ١٨٠).

(٢) القصيدة ساقها الذهبي بطولها في السير، راجع الأبيات (٢١/٣٦-٣٨)، وفي الفصل التالي نقل من قصيدة أخرىٰ للسلفي، لامية أيضًا.

وقد انقرضت الكلابية، كفرقة قائمة من قديم، وورثتها الأشعرية.

يقول المقدسي (ت: ٣٨٠)، في تعداده للمذاهب: «.. وأربعة: غلب عليها أربعة»، ثم قال: «**وأما التي غلب عليها أربعة من شكلها: فالأشعرية، علىٰ الكُلاّبية..**»[١].

ولا أعتقد أن بنا كبير حاجةٍ، إلىٰ أن نعلق، أو (نتحفظ) علىٰ التذرع بالسباب، والإقذاع، لمخالفة الرأي، أو عرض الموقف الكلامي، مع اعتبارنا، أيضًا، لطبيعة الشعر التي ربما ساقت إلىٰ شيء من ذلك، يختلف في نفسه، وقوله، عن مقام البحث والتصنيف.

علىٰ أننا نشير هنا إلىٰ أن هذه اللائمة، لم يُختص بها أبو طاهر، وليست خاصة بفرقة دون فرقة، وإنما شاع ذلك في عامة المختلفين، حتىٰ في المذاهب الفقهية؛ بَلْهَ الكلامية!!

فالزمخشري ينقل قول بعضهم في أهل السنة، المثبتة للرؤية والصفات، بلا كيف:

لَجَمَاعَةٌ سَمَّوْا هَواهُمْ سُنَّة وَجَمَاعَةٌ حُمُرٌ لَعَمْرِي مُوكَفَه
قَدْ شَبَّهُوهُ بِخَلْقِهِ وَتَخَوَّفُوا شَنْعَ الْوَرَىٰ فَتَسَتَّرُوا بِالبَلْكَفَهْ[٢]

والحصكفي (ت: ١٠٨٨هـ) يذكر في أوائل كتابه أبياتا في فضل أبي حنيفة، يختمها بقوله:

فَلَعْنَةُ رَبِّنَا أَعْدَادَ رَمْلٍ عَلَىٰ مَنْ رَدَّ قَوْلَ أَبِي حَنِيفَهْ[٣]

وهكذا كل فريق يقول في صاحبه[٤]، وهو الأمر الذي ينتقده ابن تيمية

---

(١) المقدسي: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم (٣٦)، ويشير الشهرستاني في الملل والنحل (١/ ٩٣) إلىٰ هذه الفكرة أيضًا. وانظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٧٤، ٥/ ٣٦٢) ط المجمع.

(٢) البيتان في الكشاف (٢/ ١٥٦)، وانظر حواشيه. وينظر ما أورده السبكي من المقطعات، في معارضة بيتي الزمخشري: الطبقات (٩/ ٩) وما بعدها. ويشير العمراني في كتابه الانتصار (١/ ٩٠) إلىٰ أن القاضي الزيدي -الذي رد عليه العمراني-: «سلك طريق أسلافه وأئمته من المعتزلة والقدرية في الوقيعة والشتيمة..» اهـ فالعمراني هنا يؤرخ لحالة خاصة، ويقرنها بتوجه عام للمعتزلة، علىٰ ما يؤرخه هو.

(٣) انظر: الدر المختار، مع شرحه رد المحتار (١/ ١٦٠).

(٤) انظر نماذج لما دار بين الحنابلة والأشاعرة عند ابن الأثير في الكامل (٨/ ٢٨٨)، والذهبي في السير (٢١/ ٣٩٥).

-بحق-، بقوله:

«**فإن الرد بمجرد الشتم والتهويل: لا يعجز عنه أحد؛ والإنسان لو أنه يناظر المشركين وأهل الكتاب؛ لكان عليه أن يذكر من الحجة، ما يبين به الحق الذي معه، والباطل الذي معهم . . .**»[1].

أحسب أن عندنا الآن من الجرأة، ما يخولنا أن نمضي قدما في التأريخ للاتجاه السلفي عند الشافعية، دون أن تعيقنا تلك الأحكام المسبقة، بأننا لن نجد من الشافعية أحدًا يخالف عقيدة الأشعري، ممن يعبأ الله به (؟!)، ودون أن يرهبنا الويل والثبور، وعظائم الأمور، إذا نحن أقدمنا علىٰ مخالفة اعتقاد الأشعرية، أو التأريخ لغيرهم في الشافعية[2]!!

لكننا حين لا نتوقف عند الأَثْبات التي ذكرها ابن عساكر، أو السُّبكيُّ، أو غيرهما للأشعرية، وحين نعيد النظر في ذلك كله، ونقلب نحن صفحات التاريخ، ونقرؤه من جديد، ولا نمانع من أن يكون من هؤلاء من يخالف وجهة النظر الأشعرية؛ حين نفعل ذلك، فلن يكون بوسعنا أن نعتمد علىٰ الأثبات التي يذكرها آخرون، كابن المِبْرد، يوسف بن عبد الهادي (ت: ٩٠٩هـ) في كتابه الذي عمله في نقد (تبيين كذب المفتري)، وأسماه: (جمع الجيوش والدساكر علىٰ ابن عساكر)!!

فإننا لم نجد في طول الكتاب، وعرضه، ما يلائم غرض هذه الدراسة، أو يفيدها في وجهتها التي نحت إليها، ومنهجها الذي ترسمته؛ وقد كنا علىٰ طمع في أن يسعفنا بأفكار ونصوص تدعم الدراسة، لما بين المادتين من التقاطع الواضح؛ بيد أنه، ومن أسفٍ: لم يقدم لنا في هذا السياق: شيئًا مفيدا، ذا بال!!

والواجب علينا، حينئذ، أن يكون اعتمادنا علىٰ نصوص الأصحاب، وكلام المصنفين، بألفاظهم التي دونوها في مصنفاتهم، أو نقلَها عنهم الثقات، نصًّا، لا فهمًا، أو استنباطًا!!

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٤/ ١٨٦).

(٢) انظر: تبيين كذب المفتري (٣٣١، ٣٦٢)، معيد النعم (٧٤-٧٥).

الفصل الثاني

العلاقة بين الشافعية والأشعرية

المبحث الأول

الكلام الأشعري، وجدل المشروعية (منظور تاريخي)!!

لقد كان علىٰ الفكر الأشعري، إذا ما أراد لهذا الاقتران بين المذهبين أن يكون سائغًا، مقبولًا، أو أراد أصحابه أن ينتسبوا إلىٰ مذهب الإمام الشافعي (ت: ٢٠٤هـ) الذي تواتر عنه **ذم الكلام**؛ كان عليه أن يشرح لنا رؤيته لـ (موقف) الإمام (المؤسِّس) الرافض لعلم الكلام، وقراءَته لنصوص الإمام الممانعة للاشتغال به؛ أو أن (يؤول) هذه النصوص؛ بما يسمح باشتغال (الأصحاب)، بعلم الكلام، وفي إطار (**المشروعية الشافعية**).

وهذا هو ما انتدَب له الأشاعرةُ بالفعل، منذ وقت مبكر، نِسبيًّا؛ فالبيهقي (ت: ٤٥٨هـ) يقرر أن مراد الشافعي والأئمة بذلك: إنما هو كلام حفص الفرد وأمثاله من أهل البدع، وأما كلام أهل السنة والجماعة، ويعني بهم هنا -في المقام الأول- الأشاعرة؛ فليس مذمومًا.

فنحن هنا، إذًا: أمام محاولة لحل هذه الإشكالية، ترىٰ أن (جنس الكلام) مَقُول بالاشتراك علىٰ (نوعين) مختلفين؛ أحدهما الكلام المذموم، وهو كلام المعتزلة وأمثالهِم، وهو الذي ذمه الشافعي. والكلام الآخر، وهو كلام (أهل السنة والجماعة)؛ فهذا نوع (ممدوح)، قد مارسه الشافعي، نفسه:

«إنما أراد الشافعي، ﵀، بهذا الكلام: حفصًا وأمثاله من أهل البدع. وهذا مراده بكل ما حُكِي عنه في ذمِّ الكلام، وذمِّ أهله، غير أنَّ بعض الرواة أطلقه، وبعضهم قيَّده، وفي تقييد من قيده: دليلٌ علىٰ مراده».

«وكيف يكون كلام أهل السنة والجماعة مذمومًا عنده، وقد تكلَّم فيه، وناظر من ناظره فيه، وكشف عن تمويه من ألقىٰ إلىٰ سمع بعض أصحابه، من أهل الأهواء، شيئًا مما هم فيه؟».

«وفي كل ذلك دلالةٌ علىٰ أن استحباب، من استحبَّ من أئمتنا، ترك الخوض في الكلام؛ إنما هو للمعنىٰ الذي أشرنا إليه، وأنَّ الكلام المذموم: إنما هو كلام أهل البدع، **الذي يخالف الكتاب والسنة**.

فأما الكلام الذي يوافق الكتاب والسنة، وبُيِّنَ بالعقل والعبرة: فإنه محمودٌ مرغوبٌ فيه عند الحاجة، تكلَّم فيه الشافعي وغيره من أئمتنا، رضي الله عنهم، عند الحاجة، كما سبق ذكرنا له»[١].

وهو الأمر الذي يتابعه عليه ابن عساكر (ت: ٥٧١هـ)، بعد أن يثني علىٰ البيهقي وكلامه، ثم يشير السُّبكيُّ (ت: ٧٧١هـ) إلىٰ كلام ابن عساكر بأنه لا مزيد علىٰ حسنه[٢].

ويدفع السُّبكيُّ بهذا التوفيق إلىٰ نهايته، حين يعيد النسج علىٰ منوال الشافعي الذامِّ للمحدثات، لكن بعد أن يضم إلىٰ لُحْمَة الدين وسَداه عند الشافعي -الكتابِ والسنةِ- الكلامَ الأشعريَّ، ليحوطه ضمن الثوابت التي لا يسع أحدًا أن يخرج عنها:

«**ورأيي فيمن أعرض عن الكتاب والسنة**، واشتغل بمقالات الفلاسفة، ابن سينا ومن نحا نحوه، وترك قول المسلمين: قال أبو بكر، قال عمر رضي الله عنهما، وقال الشافعي، وقال أبو حنيفة، **وقال الأشعري، وقال القاضي أبو بكر** = إلىٰ قوله: قال الشيخ الرئيس، يعني: ابن سينا، وقال خَواجا نصير، ونحو ذلك:

أن يُضرب بالسياط، ويطاف به في الأسواق، وينادَىٰ عليه: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة، واشتغل بأباطيل المبتدعين»[٣]!!

---

(١) مقتطفات كلام البيهقي، مناقب الشافعي (١/ ٤٥٤) وما بعدها.

(٢) انظر: تبيين كذب المفتري (٣٣٤) وما بعدها، طبقات الشافعية (٢/ ١٧٤)، وقارن: موقف ابن تيمية من الأشاعرة (٢/ ٧٧٣) وما بعدها.

(٣) معيد النعم (٨٠).

وحتىٰ حين يخوض الغزالي أو الرازي، أو من وصل إلىٰ مقامهما، في علوم الفلسفة، وحين يخلطونها بعلم الكلام، فإنهم إنما فعلوا ذلك نصرة للمؤمنين، وإعزازا للدين، بدفع ترهات المبطلين؛ وليس هذا، أيضًا، رغم ذلك كله: من الكلام المذموم[(١)]!!.

وأما أبو حامد الغزالي (ت: ٥٠٥هـ)، الفقيه الشافعي، والمتكلم الأشعري، فيدفع بالتوفيق بين المقامين، مقام ذم الكلام، والتحذير منه، ثم مقام (الاشتغال) بذلك (الكلام)، الذي قرأنا (ذمه)؛ إلىٰ وجهة أخرىٰ، ويقرأ (شرعية) الاشتغال به، من منظار (**الضرورة**):

«فإن قلت: فلِمَ لمْ تُورد في أقسام العلوم: الكلام والفلسفة، وتبين أنهما مذمومان، أو محمودان؟

فاعلم: أن حاصل ما يشتمل عليه علم الكلام، من الأدلة التي يُنتفع بها؛ فالقرآن، والأخبار، مشتملة عليه.

وما خرج عنهما: فهو إما مجادلة مذمومة، وهي من البدع .. وإما مشاغبة، بالتعلق بمناقضات الفرق لها، وتطويل بنقل المقالات، التي أكثرها تُرّهات، وهذيانات، تزدريها الطباع، وتمَجُّها الأسماع. وبعضها خوض فيما لا يتعلق بالدين، ولم يكن شيء منه مألوفًا في العصر الأول؛ وكان الخوض فيه **بالكلية، من البدع**.

ولكن تغير الآن حكمه؛ إذ حدثت البدعة الصارفة عن مقتضىٰ القرآن والسنة، ونبغت جماعة لفقوا لها شبهًا، ورتبوا فيها كلامًا مؤلفًا.

فصار ذلك المحذور، بحكم الضرورة، مأذونًا فيه؛ بل صار من فروض الكفايات، وهو القدر الذي يقابَل به المبتدع، إذا قصد الدعوة إلىٰ البدعة.

---

(١) انظر: معيد النعم (٧٨-٧٩)، وانظر: مقدمة ابن خلدون (٤٣٠-٤٣١)، ويجعل التفتازاني خلط الكلام بالفلسفة فارقا بين كلام المتقدمين وكلام المتأخرين. انظر: شرح النسفية، مع حاشية العصام (٥٣، ٦٠)، وقارن: العواصم من القواصم، لابن العربي (٨٠) حيث يذكر أن شيخه الغزالي تأهل لذلك، وميز حقه من باطله: «ولكنه مشحون بالغرر، والشرع قد نهىٰ عنه، والعقل يستحث علىٰ الانكفاف والهروب منه» اهـ.

وذلك إلىٰ حد محدود، سنذكره في الباب الذي يلي هذا إن شاء الله تعالىٰ.

وأما الفلسفة: فليست علمًا برأسها..»[1].

❀ ❀ ❀

ليس من طبيعة هذه الدراسة، ولا مما تسمح به خطتها، أن تسترسل في بيان الإشكاليات المنهجية لهذا التوفيق، ومحاكمة قضاياه إلىٰ ميزان نص الكتاب، والسنة، وقول السلف، علىٰ حسب ما سبق في كلام البيهقي وغيره، وهل ظَلَّ (الكلام الأشعري) رهين هذه الدائرة، دائرًا في فلك (النص الشرعي)، منطلقًا منه، مقدمًا له؛ مترخصًا فقط في إطار (الضرورة)؟ أو إن ذلك المنهج لم يطرد لـ «المتكلم الأشعري»، فضاعت (البوصلة) من بين يديه، مع تتابع الخطوات، وطول الطريق[2]؟!

لكن الذي نريد أن نقوله هنا: إنه، علىٰ الرغم من أن هذا التوفيق، قد لاقىٰ قبولًا عامًّا، لدىٰ التيار الغالب من الأصحاب، المتابعين للأشعري في الكلام؛ فإن التيار الناقد للاشتغال الكلامي، علىٰ النمط الأول، وبعمومية النصوص الذامة له؛ سواء في أصوله المعرفية، أو في طرائقه الجدلية؛ لم يختف من بين أصحابنا الشافعية، حتىٰ بعد انتشار تلك (الطريقة التأويلية) لنصوص الإمام وعمومها، في الأصحاب.

ولم يكن في (التعلُّل) بنصرة موارد (النقل)، بقضايا (العقل): مَقْنع لهذه الوجهة، حتىٰ تخرج عن (حرفية) نصوص الإمام، وما شاكلها، وعمومها الذام

---

(١) إحياء علوم الدين (١/ ٣٨).

(٢) يشير ابن تيمية إلىٰ ذلك الملحظ المنهجي، أثناء حديثه عما وقع فيه أتباع أئمة الحديث من البدع، باعتباره إشكالية أو تناقضًا حقيقيًّا، فيقول: «الشافعي من أعظم الناس ذمًّا لأهل الكلام، ولأهل التغيير [كذا، وكأنها: التغبير]، ونهيًا عن ذلك، وجعلًا له من البدعة الخارجة عن السنة؛ ثم إن كثيرًا من أصحابه عكسوا الأمر، حتىٰ جعلوا الكلام الذي ذمه الشافعي، هو السنة، وأصول الدين الذي يجب اعتقاده، وموالاة أهله، وجعلوا موجِب الكتاب والسنة، الذي مدحه الشافعي، هو البدعة التي يعاقب أهلها». الاستقامة (١/ ١٥)، وذكر أمثلة لما وقع فيه أتباع مالك، وأتباع أحمد. وانظر أيضًا: الفتاوىٰ (٧/ ٤٠٣)، شرح الطحاوية (٢/ ٣٨٧).

للاشتغال الكلامي؛ أو لنقل، بعبارةٍ أدق: لم يكن في حصاد هذه التجربة، من الربح ما يوافي ما فيها من المخاطرة، والخسارة، ويقوي النظر علىٰ متابعة الوجهة (التأويلية).

يصنف المحدث، والفقيه الشافعي الكبير: أبو سليمان الخطابي، رَحِمَهُ اللَّهُ (ت: ٣٨٨هـ)، رسالة خاصة في ذلك المعنىٰ، يكفينا عنوانها، عن البحث في كثير من مضامينها: (الغنية عن الكلام وأهله)!!

لم يتركنا الخطابي لنستنبط رأيه في (كلام) المنتسبين إلىٰ الحديث والسنة، وهم في التاريخ الكلامي: الكلابية، والأشاعرة، بالمقام الأول، ثم يلحق بهم: الماتريدية، والسالمية، وأشباههم؛ لم يترك لنا استنباط موقف النقد (الرافض) من عموم (الكلام)، بل حكىٰ لنا في مقدمته أن الاتكاء علىٰ قضايا (العقول)، لنصرة (المنقول)، في تحققاته الكلامية: لم يكن سَرَبًا آمنا، مقبولًا بإجماع، للهروب من مذمة علم الكلام، والنجاة من رفض الأئمة له. يقول:

«عصمنا الله وإياك أخي من الأهواء المضلة، والآراء المُغوية، والفتن المُحيرة، ورزقنا وإياك الثبات علىٰ السنة، والتمسك بها، ولزوم الطريقة المستقيمة التي درج عليها السلف، وانتهجها بعدهم صالحو الخلف، وجنبنا وإياك مداحض البدع، وبُنيات[1] طرقها العادلة عن نهج الحق، وسواء الواضحة، وأعاذنا وإياك من حيرة الجهل، وتعاطي الباطل، والقول بما ليس لنا به علم، والدخول فيما لا يعنينا، والتكلف لما قد كُفينا الخوض فيه، ونهُينا عنه، ونعمنا وإياك بما عَلَّمنا، وجعله سببا لنجاتنا، ولا جعله وبالا علينا برحمته».

وبعد هذا الاستفتاح، وما فيه من براعة الاستهلال، وحكاية الحال، يذكر الخطابي شكوىٰ صاحبه، وسؤال طالبه، الذي حركه علىٰ تصنيف هذه الرسالة:

«وقفتُ علىٰ مقالك أخي، وليك الله بالحسنىٰ، وما وصفته من أمر ناحيتك، وما ظهر بها من مقالات أهل الكلام، وخوض الخائضين فيها، وميل بعض منتحلي السنة إليها، واغترارهم بها، واعتذارهم في ذلك: بأن الكلام وقاية للسنة، وجُنَّة لها، يُذَب به عنها، ويُذاد بسلاحه عن حُرمها!!

---

(١) في صون المنطق: «ثنينات».

وفهمتُ ما ذكرتَه، من ضيق صدرك بمُجالستهم[1]، وتعذُّر الأمر عليك في مفارقتهم؛ لأن موقفك: بين أن تسلم لهم ما يدّعونه من ذلك فتقبله، وبين أن تقابلهم علىٰ ما يزعمونه فترده وتنكره؛ وكلا الأمرين يصعب عليك.

أما القبول: فلأن الدين يمنعك منه، ودلائل الكتاب والسنة تحول بينك وبينه.

وأما الرد والمقابلة: فلأنهم يطالبونك بأدلة العقول، ويؤاخذونك بقوانين الجدل، ولا يقنعون منك بظواهر الأمور.

وسألتني أن أمدك بما يحضرني في نُصرة الحق، من علم وبيان، وفي رد مقالة هؤلاء القوم من حجة وبرهان، وأن أسلك[2] في ذلك طريقة لا يمكنهم دفعها، ولا يسوغ لهم من جهة العقل جحدها وإنكارها؛ فرأيت إسعافك به لازمًا فيحق الدين، وواجب النصيحة لجماعة المسلمين، فإن الدين النصيحة».

وبعد أن يذكر الخطابي عموم هذه الفتنة، وانتشارها في البلاد، وغربة الحق وأهله، يشرح لسائله أن أحد المحركات النفسية لهذه الفتنة، هو لون من النزوع إلىٰ (النرجسية) و(الأرستقراطية) العلمية، التي لا تزال تشيع في فئات من المثقفين، زمانًا بعد زمان، وحالًا بعد حال:

«ثم إني تدبرت هذا الشأن فوجدت عُظْم السبب فيه: أن الشيطان صار اليوم بلطيف حيلته: يسول لكل من أحس من نفسه بزيادة فهم، وفضل ذكاء وذهن، ويوهمه أنه إن رضي في عمله ومذهبه بظاهر من السنة، واقتصر علىٰ واضح بيان منها: كان أُسوة للعامة، وعُد واحدًا من الجمهور والكافة؛ فإنه قد ضل فهمه واضمحل لفظه وذهنه!!

فحركهم بذلك علىٰ التنطع في النظر، والتبدُّع بمخالفة[3] السنة والأثر ليَبينوا بذلك من طبقة الدهماء ويتميزوا في الرتبة عمن يرونه دونهم في الفهم والذكاء؛ فاختدعهم بهذه الحجة، حتىٰ استزلهم عن واضح المحجة، وأورطهم في مُشَبَّهات

(١) صون: «بمجالسهم».
(٢) صون: «أسألك».
(٣) صون: «لمخالفة».

تعلقوا بزخارفها، وتاهوا عن حقائقها، فلم يَخلُصوا منها إلىٰ شفاء نفس، ولا قبلوها بيقين علم».

ثم يتحدث الخطابي عن أثر البناء علىٰ قضايا العقول في المسلك التأويلي للمتكلمين، الذي صار يرد ظواهر النصوص، إلىٰ المقررات العقلية، وتأويلها وفقًا لذلك؛ حتىٰ ولو كان (ناطقًا) بخلاف مذهبهم:

«ولما رأوا كتاب الله تعالىٰ ينطق بخلاف ما انتحلوه، ويشهد عليهم بباطل ما اعتقدوه: ضربوا بعض آياته ببعض، وتأولوها علىٰ ما سنح لهم في عقولهم، واستوىٰ عندهم علىٰ ما وضعوه من أصولهم، ونصبوا العداوة لأخبار رسول الله ﷺ، ولسننه[1] المأثورة عنه، وردوها علىٰ وجوهها، وأساؤوا في نقلتها القالة، ووجهوا عليهم الظنون، ورموهم بالتزيُّد[2]، ونسبوهم إلىٰ ضعف المُنَّة، وسوء المعرفة بمعاني ما يروونه من الحديث، والجهل بتأويله».

يقرر الخطابي أن الراحة والتقىٰ واليقين: إنما يكون في القصد، ولزوم (التوقيف)؛ ثم يبين أن السلف لم يتركوا سبيل أهل الكلام، عجزًا عنها، ولا انقطاعًا عن سلوكها، ويرد علىٰ من (تعلل) بحدوث (مسائل)، أو ظهور فرق، لا عهد للسلف بها، لـ (يخرِّج) الاشتغال الكلامي، علىٰ أصول السابقين، بـ (تقييد مطلق) الذم المأثور، أو (تخصيص عمومه):

«واعلم، أدام الله توفيقك: أن الأئمة الماضين، والسلف المتقدِّمين: لم يتركوا هذا النَّمط من الكلام، وهذا النَّوع من النَّظر، عجزًا عنه، ولا انقطاعًا دونه؛ وقد كانوا ذوي عقولٍ وافرةٍ، وأفهامٍ ثاقبةٍ، وقد كان وقع في زمانهم هذه الشُّبَه والآراء، وهذه النِّحَل والأهواء.

وإنما تركوا هذه الطريقة، وأضربوا عنها لِمَا تَخَوَّفوه[3] من فتنتها، وحَذِروه من سوء مغبتها، وقد كانوا علىٰ بيِّنةٍ[4] من أمرهم، وعلىٰ بصيرةٍ من دينهم، لِما هداهم الله له من توفيقه، وشرح به صدورهم من نور معرفته.

---

(١) صون: «ولسنته».

(٢) صون: «بالتزندق»، وهي تحريف.

(٣) صون: «تحققوه»، والمثبت من الحجة، وهو موافق لما في درء التعارض (٧/ ٢٨٦).

(٤) صون: «سنة»، تحريف.

ورأوا أنَّ فيما عندهم من علم الكتاب وحكمته، وتوقيف السنة وبيانها: غَنَاءً ومندوحةً عما سواهما، وأن الحجة قد وقعت بهما، والعلَّةَ أزيحَت بمكانهما!!

فلما تأخر الزمان بأهله، وفترت عزائمهم في طلب حقائق علوم الكتاب والسنة، وقلَّت عنايتهم بها، واعترضهم الملحدون بشبههم، والمتحذلقون بجدلهم: حسبوا أنهم، إن لم يردُّوهم عن أنفسهم بهذا النَّمط من الكلام، ولم يدافعوهم بهذا النوع من الجدل: لم يَقووهم، ولم يَظهروا في الحجاج عليهم!!

فكان ذلك ضِلَّةً من الرأي، وغبنًا فيه[1] وخُدعةً من الشيطان؛ والله المستعان»[2]!!

يحتفي بذلك التقرير، من أصحابنا السلفيين: قوام السنة الأصبهاني (ت: ٥٣٥هـ)، وينقله برمَّته في كتابه (الحجة في بيان المحجة)[3]؛ فيعوِّضُنا بحفظه، ما فاتنا من ضياع كتاب الخطابي (ت: ٣٨٨هـ)!!

يتفق، مع أبي سليمان الخطابي (ت: ٣٨٨هـ)، في مقاصد (بحثه) كله، وتقريرات (كتابه) برمتها: الشيخ الإمام أبو المظفَّر السَّمْعانيّ (ت: ٤٨٩هـ)؛ بل ينقل أبو المظفَّر طرفًا من هذه البحوث عن أبي سليمان، وهو يفعل ذلك ويحتفي به في كتبه[4].

وإذا كان الخطابي قد حرر تلك البحوث في كتابه المهم، الضائع: (الغنية عن الكلام وأهله)؛ فإن أبا المظفَّر يكمل الصورة، ويشرح المعنىٰ بكتابه -الضائع أيضًا!!-: (الانتصار لأهل الحديث).

يزيدنا أبو المظفَّر، عما وجدناه من كلام الخطابي: سؤالًا (من أهل الكلام):

---

(١) صون: «منه».

(٢) صون المنطق والكلام، عن علم المنطق والكلام، للسيوطي (٩١-٩٤)، باختصار.

(٣) الحجة في بيان المحجة، لقوام السنة الأصبهاني (١/ ٣٧١-٣٧٣)، وسوف يأتي تتمة لبحث الخطابي المهم هنا عند بحث: (نقد الشافعية لدليل الجوهر والعرض).

(٤) يقول في نهاية ما نقله من أول كتاب الخطابي: «هذا الفصل من كلام بعض أئمة السلف والسنة، نقلته مع بعض إيجاز. والله الموفِّق» اهـ، نقلًا عن صون المنطق (١٥٧). وانظر في تقديره لكلام الخطابي، ونقله عنه: قواطع الأدلة (٤/ ٥٢٦).

«.. قولكم إن السلف من الصحابة والتابعين، لم يشتغلوا بإيراد دلائل العقل، والرجوع إليه في علم الدين، وعدوا هذا النمط من الكلام بدعة؛ فكما أنهم لم يشتغلوا بهذا، كذلك لم يشتغلوا بالاجتهاد في الفروع، وطلب أحكام الحوادث، ولم يُرو عنهم شيء من هذه المقايسات، والآراء والعلل التي وضعها الفقهاء فيما بينهم . . .»؟!

ويجيب عن ذلك، أولًا: بتقرير أنّا أُمِرْنا بالاتباع، ونهينا عن الابتداع:

«وشعار أهل السنة: اتباعهم السلف الصالح، وتركهم كل ما هو مبتدع محدث، وقد روينا عن سلفهم: أنهم نهوا عن هذا (**النوع**) من العلم، وهو (**علم الكلام**) وزجروا عنه، وعدوا ذلك ذريعة للبدع والأهواء».

ويتحدث عن الفرق بين التفريع الفقهي، والنظر في الحوادث الفقهية، والبحث الكلامي، ويقرر كمال الدين بما في الكتاب والسنة، وعدم الحاجة إلىٰ المسلك العقلي لأهل الكلام[1].

وفكرة الاكتفاء بـ (المنقول)، ومتابعة (السلف)، وترك النظر (الكلامي)، والتأويل بـ (الرأي)، نجدها مبكرة قبل ذلك؛ عند الإمام الكبير: أبي عبيدٍ القاسم بن سلَّامٍ (ت: ٢٢٤هـ)، وقد قال له رجل: «**ما تقول في رأي أهل الكلام؟**

فقال: لقد دلَّك ربُّك علىٰ سبيل الرشد، وطريق الحق؛ فقال: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ الآية؛ أما لك فيما دلك عليه ربك من كلامه، وسنة نبيه ﷺ: ما يغنيك عن الرجوع إلىٰ رأيك وعقلك، وقد نهاك الله عن الكلام في ذاته وصفاته، إلا حسب ما أطلقه لك؟! . . .»[2].

❁ ❁ ❁

لا يقتصر نقد أصحابنا الشافعية لـ (علم الكلام)، بعمومه، أو خصوصه الأشعري، علىٰ نقد أصوله المعرفية، ولا القدح في (التعليل) لمشروعيته، بل ينتقد النَّتَاج (الأشعري) للبحث الكلامي، والحَصاد الذي أثمرته محاولة (الكلام الأشعري)، التأويلية.

---

(١) انظر: صون المنطق (١٤٧-١٦٠).

(٢) رواه عنه الهروي في ذم الكلام (٣١٨/٤).

وحاصل هذا المأخذ النقدي، عند أصحابنا الشافعية (السلفيين): أن الكلام الأشعري -هو في منهجه العام، وأصوله المعرفية، وفي العديد من قضاياه أيضًا-: ربيب للكلام الاعتزالي (المتفق علىٰ ذمه)، دائر في فلكه، وأن الخلاف بينهما، من هذه الحيثية: هو اختلاف العبارات والفروع، دون الحقائق والأصول(١).

فأبو عمر البَسطامي، محمد بن الحسين بن الهيثم، قاضي نيسابور (ت: ٤٠٨هـ)(٢)؛ يقول: «كان أبو الحسن الأشعري أولًا ينتحل الاعتزال، ثم رجع، فتكلم عليهم، وإنما مذهبه التعطيل؛ **إلا أنه رجع من التصريح، إلىٰ التمويه**»(٣).

ويقول أبو القاسم، سعد بن علي الزَّنْجانيُّ (ت: ٤٧١هـ) في قصيدته:

ولا تَسْمَعنْ داعي الكلامِ؛ فإنه — عدوٌّ لهذا الدين، عن حَمْلِهِ حَسَرْ
وأصحابُهُ قدْ أبْدعوا وتنطعوا — وجازوا حدود الحق، بالإفكِ والأشَرْ

ثم يقول في شرحها:

«لم يزل أهل العلم والدين، من أول الزمان إلىٰ آخره، منكرين لهذا العلم الذي يسمىٰ الكلام، وهو الجهل الصريح، والمروق من الدين؛ يجمعون كلهم علىٰ ذمه، والتبري من أهله، وهجران من عرفوا أنه يرىٰ ذلك دينا لله، وقربة إليه . . »(٤).

ويمضي الزَّنْجانيُّ في ذكر طائفة من كلام السلف في ذم الكلام، ويستكثر من نصوص الشافعي المشهورة في الباب، ثم يأخذ في عد أصول الفرق الكلامية، ومقالاتها الشهيرة، بدءا من الروافض، حتىٰ ينتهي إلىٰ الجهم بن صفوان، فيؤرخ لظهوره، حتىٰ انتهاء أمره:

---

(١) بالإضافة إلىٰ النماذج المذكورة هنا، يمكن مراجعة نموذج لموقف نقدي حاد من الكلام الأشعري (الكلابي)، عند أبي طاهر السلفي، في نهاية الفصل الأول من هذه الدراسة.

(٢) قال فيه السبكي: «كان أحد الأئمة من أصحابنا، والرفعاء من علمائهم». انظر في ترجمته: طبقات السبكي (٤/ ١٤٠-١٤٣)، سير أعلام النبلاء (١٧/ ٣٢٠).

(٣) روىٰ ذلك عنه الهروي في: ذم الكلام (٤/ ٤٠٧-٤٠٨) من طريق عدنان بن عبدة النميري، عنه. ولم أعرف من هو عدنان.

(٤) المنظومة الرائية: (ق ٨٤ أ).

«.. وانقطع عن الأمة شر مقالاته، واندرست، ولم يبق أحد يقولها، إلا حيث **لا يفطن له**.

إلىٰ أن كان علي بن إسماعيل الأشعري، وفسد بينه وبين أبي علي الجبائي، وأخرجه عن مجلسه، ونفاه، فعدل إلىٰ بعض أقواله، وصار ينصره، ويناظر عليه المعتزلة؛ فعاد شرها إلىٰ الأمة»[1].

يعود أبو القاسم الزَّنْجانيُّ مرةً أخرىٰ، إلىٰ هذه القراءة النقدية لمقالة الأشعري، والتأريخ السلبي لنشأته، وأصل ظهوره، لا ليقول لنا إن (الكلام الأشعري) ليس أحد تحققات (الكلام المذموم)، وحسب؛ بل ليؤكد أيضًا علىٰ الأصول الجهمية التي (يُواريها) الأشعري في مقالاته:

وسقَّف هذا الأشعري كلامَه ... وأربىٰ علىٰ من قبله من ذوي الدَّبَر[2]

وهي عبارةٌ تداولها غير الشافعية -أيضًا- من خصوم الأشعرية[3].

وتزداد حدة النقد للكلام الأشعري، عند أحد أئمة الشافعية الكبار في زمنه، وهو أبو الحسن الكرجي (ت: ٥٣٢هـ)، في قصيدته في السنة (عروس القصائد)، يذكر فيها الأشعري ويعبر عن فكرة (التسقيف) السابقة، بمصطلح (التخنث):

وخُبثُ مقَالِ الْأَشْعَرِيّ تَخَنُّثٌ ... يُضاهي تَلَوِّيهِ، تَلوّي الشغازِبِ

يُزَيِّنُ هَذَا الْأَشْعَرِيُّ مقالَه ... ويَقْشِبُه بالسُّم؛ يا شرَّ قاشبِ

فينفي تفاصيلا وَيثبت جملَة ... كناقصة من بعد شدّ الذوائب

يؤول آيَات الصِّفَات بِرَأْيِهِ ... فجرأته فِي الدّين جرْأَة خارب

ويجزم بالتأويل من سنَن الْهدىٰ ... ويخلب أَغْمَارًا فأشئم بخالب[4]

---

(١) المنظومة الرائية وشرحها (ق ٨٩ أ).

(٢) المنظومة الرائية (٨٠/ب)، والشرح به خرم كبير عند موضع هذا البيت، وانظر ما يذكره في سياق آخر حول ذلك المعنىٰ (٩٠/ب)، وانظر: الحجة في بيان المحجة، لقوام السنة (١/ ٣٠٦-٣١١).

(٣) انظر: رسالة السجزي إلىٰ أهل زبيد (١٤٠)، مسألة القرآن، لابن عقيل الحنبلي (٥٠).

(٤) طبقات الشافعية الكبرىٰ، للسُّبكيّ (٦/ ١٤٤)، وستأتي الإشارة إلىٰ قصيدة الكرجي، وموقف السبكي منها في الفصل الخاص بالسلفيين وتراثهم العقدي، إن شاء الله.

ومع أن شيخ الإسلام ابن تيمية، ينصف الأشعري، وابن كلاب قبله، ويقول -بحقٍّ، إن شاء الله-: «إن الرجلين قالا ما يعتقدانه، ظاهرًا وباطنًا، وكانا متدينين بذلك»[1]؛ فإن الذي يعني المؤرخ الجاد هنا: أن يتحسس في هذا (التسقيف): بقايا التجهم والاعتزال، التي علِقت بالمذهب، وسرت إلىٰ عدد من قضاياه وأصوله[2].

وسوف نرىٰ هذا الموقف النقدي ذاته، عند قوام السنة الأصبهاني (ت: ٥٣٥هـ)، لكن بعد أن يطَّرح كنايات (التسقيف)، وما يشبهها، و(يصرح) بالمادة الاعتزالية في الكلام (الكلابي = الأشعري)، ويعرض لأهم المشكلات التي ينتقدها السلفيون، علىٰ الكلام الأشعري، باعتبارها نَتاجًا اعتزاليًّا، قوبل بالصد والممانعة في وسط (أهل الحديث والسنة)، حتىٰ ظهر الفكر الكلابي، فسلخه من بيئته الأصلية، ونقله إلىٰ الوسط (السني):

«ظهرت المعتزلة، فقدحت في كتاب الله، وقالت بخلق القرآن، وقدحت في أحاديث رسول الله، ﷺ، وقالت: لا تصح، وسموا أصحاب الحديث حشوية، وقالوا: الخبر يدخله الصدق والكذب؛ وكل ما تردد بين الصدق والكذب فهو شك، وتأولت أسماء الله تعالىٰ وصفاته، وقالت: إن الله لا يشاء المعاصي، ولا يقدرها علىٰ العبد، ونفت حديث النزول، وحديث القدم، والإصبع؛ **أرادوا نقض أصول الدين.**

فلما لم يتم لهم ما قصدوه، تبعهم الكُلاَّبيّ، فوضع كلامًا ظاهره مُونِق[3]، وباطنه موبق، وقال: لا أقول: القرآن مخلوقٌ، ولكن أقول إن الذي في مصاحفنا ليس كلام الله، ولكنه عبارةٌ عن كلامه، وكلامه قديمٌ قائمٌ بذاته، ولا أنفي الاستواء، ولكن لا أقول: استوىٰ بذاته، ولا أنفي اليد والوجه، ولكن أتأولهما؛

---

(١) شرح العقيدة الأصفهانية، ت السعوي (٣٨٤).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٩٧)، النبوات (٤٣). وانظر تعليق الشِّيرازيِّ علىٰ مسألة تصويب المجتهدين، من المبحث القادم.

(٣) في المطبوع: «ظاهره موافق»، ولا يظهر لي صوابه، وأرجو أن يكون الصواب ما أثبتُّ، وهو ملائم للمعنىٰ، مناسب للسجعة مع: «موبق».

فتأولهما تأويلًا ذهب عما كان عليه الصحابة والتابعون»[1].

إن قوام السنة ينتقد (التأويل الأشعري) بأنه ذهب بهذه الأصول العقدية عما كان عليه (الصحابة والتابعون)؛ في تقرير لا تخطئ العين منزعه السلفي.

ثم هو، في فكرته الرئيسة في هذا النص: ينتقد المسلك التوفيقي في المذهب الكلابي (الأشعري)، ويلخص عددا من الأصول التي أنتَجها ذلك المسلك؛ فمنها مسألة الكلام، التي هي أخص خصائص المذهب الأشعري، ثم مسائل الاستواء، والصفات الخبرية؛ وفي كل مرةٍ: يحاول الكلام الأشعري: أن يحتفظ بظاهر اللفظ، الذي استقر، ولاقىٰ قبولا في الوسط السني (السلفي)؛ وهو ما عبر عنه بأن **(ظاهره مونِق)**، بينما يعود، في مآله الأخير: إلىٰ الموقف الاعتزالي؛ وهو ما يعبر عنه بأن: **(باطنه موبق)!!**

يختم لنا الإمام العمراني (ت: ٥٥٨هـ) هذه الوجهة النقدية، بقوله:

«والأشعرية؛ قدَّموا رِجلًا إلىٰ الاعتزال، ووضعوها حيث وضعت المعتزلة أرجلهم، وهذا مثالٌ عقليٌّ، يفقهه من فهم قولهم»[2]!!

❁ ❁ ❁

لم تقتصر (الرؤية) النقدية، للكلام الأشعري، والتأريخ المعارض لمشروعية ظهوره، علىٰ مقام (اليقظة) و(الشهود)؛ حتىٰ انتقل إلىٰ (الرؤىٰ والمنامات)، التي ألفنا الوقوف عليها في كتب التراجم، وتواريخ المذاهب والأشخاص[3].

يحكي قوام السنة الأصبهاني (ت: ٥٣٥هـ)، رؤيا طويلة، للشيخ الفقيه أبي زيد محمد بن أحمد، الفقيه المروزي (ت: ٣٧١هـ)[4]، لما سمع شيئًا من

---

(١) الحجة في بيان المحجة (٢/ ٥٠٩-٥١٠).

(٢) الانتصار في الرد علىٰ القدرية (٢/ ٥٩٥)، ويلاحظ أن العمراني استعمل عبارة التسقيف في حق الغزالي، كما في نفس الصفحة المشار إليها. وانظر أيضًا: الانتصار (٢/ ٦٤٨). ونضيف أيضًا أن لأبي طاهر السلفي نظرة نقدية للكلام الكلابي، سبق نقلها والتعليق عليها في الفصل الأول من هذه الدراسة.

(٣) في نفس السياق: يترجم ابن عساكر في كتابه: «باب: ذكر بعض ما رؤي من المنامات، التي تدل علىٰ أن أبا الحسن، من مستحقي الإمامات». انظر: تبيين كذب المفتري (١٦٥) وما بعدها.

(٤) قال النَّوويُّ رحمه الله: «من أئمة أصحابنا الخراسانيين أصحاب الوجوه .. قال الحاكم أبو عبد الله في =

كلام أبي الحسن الأشعري، فإذا هو يصرف عنه في المنام، وتذم له تلك الحال[١].

وهي رؤيا سبقه إلىٰ ذكرها أبو القاسم الزَّنْجانيُّ (ت: ٤٧١هـ) في شرح قصيدته، بعد أن قدم لها بحديث النبي ﷺ: «**لم يبْقَ من مبشِّراتِ النُّبوَّةِ إلَّا الرُّؤيا الصَّالحةُ، يراها المسلمُ، أو تُرَىٰ له**»[٢]، ثم أعقبها برؤيا أخرىٰ عن بعض الشيوخ الصالحين، لقيه الزَّنْجانيُّ بنفسه، واستثبته عن الرؤيا[٣].

ويسبق الرجلين: أبو حيان التوحيدي (ت: بعد ٤٠٠هـ)، الأديب والفيلسوف الشافعي، فيقول: «وكان أبو زيد المروزي يقول -وشاهدته بمكة سنة ثلاث وخمسين وثلاثمائة-: كنت أقرأ علم الكلام علىٰ الأشعري أيام حداثتي بالبصرة، فرأيت في المنام كأني قد فقدت عيني جميعًا . . .».

ثم يقول، بعد سياقة الرؤيا، وعبارتها: «هذا نص ما حفظته عنه، وإن كنت قدمت بعض اللفظ وأخرت؛ فإني لم أحرف المعنىٰ، ولم أزد فيه من عندي شيئًا، ولقد سمع هذا ابن المرزُبان الشافعي [ت: ٣٦٦ هـ][٤]، سنة تسع وخمسين مع أصحابه، بعد أن عاد أبو زيد من الحجاز والشام إلىٰ مدينة السلام قاصدًا إلىٰ خراسان»[٥]!!

= تاريخ نيسابور: كان أبو زيد أحد أئمة المسلمين، ومن أحفظ الناس لمذهب الشافعي رحمه الله تعالىٰ، وأحسنهم نظرًا، وأزهدهم في الدنيا، أقام بمكة سبع سنين، وحدث بها وببغداد بصحيح البخاري، عن الفربري، وهىٰ أجل الروايات، لجلالة أبىٰ زيد . . .» اهـ من تهذيب الأسماء واللغات (٢/ ٢٣٤). وانظر: طبقات السبكي (٣/ ٧١-٧٧).

(١) انظر الحكاية بطولها في: الحجة في بيان المحجة (٢/ ٢٥٣-٢٥٧).

(٢) هذا لفظ مسلم (٤٧٩)، وهو قريب مما ذكره الزنجاني في كتابه، مع اختلاف يسير، لم أقف علىٰ تمام لفظه. وأصل الحديث مشهور في الصحيحين وغيرهما.

(٣) انظر: شرح القصيدة الرائية (ق ٩٦أ-٩٩أ).

(٤) هو أبو الحسن علىٰ بن أحمد بن المرزبان البغدادي، أحد المشهورين بالإمامة، وهو شيخ الشيخ أبىٰ حامد الإسفراينىٰ إمام طريقة أصحابنا العراقيين. انظر: تهذيب الأسماء واللغات (٢/ ٢١٤)، طبقات الشِّيرازيِّ (١١٧).

(٥) البصائر والذخائر (٢/ ١٠٥-١٠٦)، ويلاحظ تقييد التوحيدي لذلك بتواريخه، علىٰ ندرة ما يفعل ذلك. وقد ذكر قوام السنة أيضًا أن هذه الرؤيا: شاعت.. انظر: الحجة (٢/ ٢٥٧). وانظر أيضًا: ذم الكلام، للهروي (٤/ ٣٩٢-٣٩٣).

لسنا هنا من قَصِّ المنامات وتفصيلها في شيءٍ، وما نحن بتأويل الأحلام بعالمين؛ بيد أن الذي لا يُعْوِزه لطيفُ عِبارة، ولا استكناه إشارة: هو دلالة العناية بتلك الرؤىٰ، وروايتها، وإثباتها في المصنفات العقدية: علىٰ ذلك الموقف النقدي، الرافض للكلام الأشعري؛ وحسب!!

❁ ❁ ❁

كان الإمام يحيىٰ بن أبي الخير العمراني (ت: ٥٥٨هـ) أحد المعالم المهمة، في انتقال الموقف الرافض للكلام الأشعري، من حيز المصنفات النقدية، إلىٰ مجال المناظرات (المفتوحة)؛ الأمر الذي يبتدئ معه اختلاف الوجهتين - السلفية، والأشعرية واقعيًا، أكثر من مجرد التقييد في المصنفات.

يقول المؤرخ اليمني الشهير، عمر بن علي بن سمرة الجعدي (ت: ٥٨٦هـ)، وهو معاصر للعمراني (ت: ٥٥٨هـ)، في بيان المصادر الكلامية التي اعتنىٰ بها العمراني، تلقِّيًا، وتلْقِينًا:

«وكان الإمام يحيىٰ، قد سمع في مدرستي الشيخين الإمامين: زيد بن الحسن الفايشي، وزيد اليفاعي: كتاب (التبصرة) في علم الكلام، في أصول الدين، تصنيف أبي الفتوح، **علىٰ مذهب السلف الصالح**.

وهما ينقلانها جميعًا، عن الشيخ أبي نصر البندنيجي، مصنف المعتمد في الخلاف، فإنهما صحباه في مكة.

وعن الإمام يحيىٰ: أخذ مشايخنا (التبصرة) في أصول الدين، ورويناها عنهم.

وكان رَحِمَهُ ٱللَّهُ، يُسمعها في مدرسته، ويُعلمها من يطلبها.

فناظر الشريف العثماني، وهو أشعري، ونصر مذهب الحنابلة، أهل السنة، في أن القراءة هي المقروء.

واحتج علىٰ الشريف بقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ الآية، وأن الإشارة إلىٰ المتلو، المقروء، إلىٰ أن سكب الشريف العرق عن وجهه، ثم راح، رَحِمَهُ ٱللَّهُ»[1].

(١) طبقات فقهاء اليمن، لعلي بن سمرة (١٧٧).

وهو نص نفيس، بالغ الأهمية، في التأكيد علىٰ أننا أمام تيار عام، له حضوره القوي، في أهم المحاضن العلمية لشافعية اليمن، في ذلك الزمان، يتداول في تدريسه العقدي: مصنفات (سلفية/حنبلية)، وينصر (عقائدها) في مقابل (الأشعرية)، وإن يكن المتبني للطرف الأشعري في المناظرة: فقيهًا شافعيًّا!!

يذكر لنا المؤرخ اليمني، محمد بن يوسف الجَنَدي (٧٣٢هـ) شأن هذه المناظرات:

«واجتمع في مكة بالفقيه الواعظ المعروف بالعثماني، فجرت بينهما مناظراتٌ في شيءٍ من الفقه والأصولَيْن، وكان العثماني علىٰ مذهب الأشعري في المعتقد، وكان الشيخ يحفظ التبصرة غيبًا، أخذها عن شيخيه اليفاعي والفائشي، وكانا يُقرئانها أصحابهما، وأخذا بها عن البندنيجي.

فناظر العثمانيَّ مِرارا، وكان الشيخ يَقْطعه، ويُقيم عليه الحجة بقوله: إن المسموع المفهوم ليس بكلام الله، بل عبارة؛ فيحتج عليه بقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾؛ ويقول: لفظة (هذا) لا تكون إلا إشارة إلىٰ موجود، عند كافة أهل اللغة، ولا يوجد إلا المسموع المفهوم.

ولقد حُكي أنهما كانا يتناظران في المطاف؛ فمن شدة إفحام الشيخ للعثماني، يمسح جبينه بيده، من شدة العرق.

ثم لما عاد الشيخ إلىٰ اليمن، وألف كتاب (البيان): أورد فيه عدة مسائل عن العثماني، ونقل عنه كذلك في تعليقاته. وذلك يدل علىٰ فضل العثماني وعدالته، وجواز الأخذ عنه؛ ولو كان قد اعتقد جرحه، أو فسقه، كما يرىٰ جماعة من الجهال، يُكفرون من خالفهم في المعتقد، ولا يقبلون نقله: لما نقل عنه، ولا قبل منه»[1].

ليس يفيدنا ذلك النقل النفيس، زائدًا عما سبق: قضية نقل العمراني عن العثماني، ولا دلالته المنهجية، في (التعامل مع المخالف) في تلك المسالك (التأويلية)، علىٰ أهمية ذلك كله؛ بل إننا نتوخىٰ أن نعرض هنا، أيضًا: صورة ظاهرة من (انفكاك) الجهة، بين (الفقه الشافعي)، الذي يتوارد عليه الفقيهان:

---

(١) السلوك في طبقات العلماء والملوك (١/ ٢٩٥). وانظر أيضًا: طبقات فقهاء اليمن، للجعدي (١٧٨).

العمراني، والعثماني، و(الكلام) الذي يختلفان حوله، ويتناظران، ويتحاققان . . حتىٰ يتصبب العرَق . . . من الجبين!!

❁ ❁ ❁

يمضي ذلك (الفِعل) الاجتماعي شوطًا أبعد من مجرد (التناظر) و(التحاقق)، حتىٰ يبلغ مستوىٰ (الفعل الاحتسابي) بـ (التنافر) و(التهاجر) مع المشتغلين بالكلام (الأشعري).

يؤصل قوام السنة الأصبهاني (ت: ٥٣٥هـ) لذلك، مع تقرير المسلك بجعل (النقل) هو (الأصل) و(الحكم) علىٰ (العقل):

«ولا نعارض سنة النبي ﷺ، بالمعقول؛ لأن الدين إنما هو: الانقياد، والتسليم، دون الرد إلىٰ ما يوجبه العقل؛ لأن (العقل) ما يؤدي إلىٰ قبول (السنة)؛ فأما ما يؤدي إلىٰ إبطالها: فهو جهل، لا عقل**!!**

وتركُ مجالسة أهل البدعة ومعاشرتهم: سنة؛ لئلا تعلق بقلوب ضعفاء المسلمين بعض بدعتهم، وحتىٰ يعلم الناس أنهم أهل البدعة، ولئلا يكون مجالستهم ذريعة إلىٰ ظهور بدعتهم، والخوضِ في الكلام المذموم.

ومجانبةُ أهله: محمودة؛ ليُعلم أنهم ناكبون عن طريق الصحابة رضوان الله عليهم»[(١)].

ومن هذا المنطلق، يمكننا أن نفهم موقف الإمام ابن خزيمة، من بعض أصحابه الذين اشتغلوا بـ **(الكلام الأشعري)**.

يقول أبو عاصم العبادي (ت: ٤٥٨هـ)، في ترجمة الفقيه الشافعي، أبي بكر أحمد بن إسحاق الصِّبغي (ت: ٣٤٢هـ):

«وكان هو والثّقَفي [= أبو علي (ت: ٣٢٨هـ]، يقرآن علىٰ أبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة، **وقرآ الكلام علىٰ الأشعري**؛ فحرّم عليهما الرواية عنه . . »[(٢)]!

---

(١) الحجة في بيان المحجة (٢/ ٥٠٩).

(٢) طبقات الفقهاء، لأبي عاصم العبادي (٩٩).

وسألوه: «ما الذي أنكرت أيها الأستاذ من مذاهبنا حتىٰ نرجع عنه؟

قال: ميلكم إلىٰ **مذهب الكلابية**، فقد كان أحمد بن حنبل من أشد الناس علىٰ عبد الله بن سعيد بن كلاب، وعلىٰ أصحابه..»[1].

ويشير ابن خزيمة بنفسه إلىٰ طرف من هذا الخلاف، مع بعض أصحابه، وهو يعني به هنا: الإمام الصِّبْغي، وتأثره بمذهب الأشعرية في التأويل، إلا أنه يؤرخه بتعبير مهم، يعكس نظرة ابن خزيمة للكلام الأشعري، وما فيه من الأخلاط، والتأثيرات (الجهمية)، ويؤرخ لهجران (أهل الآثار له)، بسبب ذلك:

«وزعم من كان **يضاهي بعضُ مذهبه، مذهب الجهمية**، في بعض عمره، لما لم يقبله أهل الآثار، فترك أصل مذهبه عصبية؛ زعم أن خبر ابنِ مسعود الذي ذكرناه، إنما ذكر اليهودي أن الله يُمسك السماوات علىٰ إصبع، الحديث بتمامه، وأنكر أن يكون النبي ﷺ ضحك تعجبا وتصديقا له، فقال: إنما هذا من قول ابنِ مسعود، لأن النبي ﷺ إنما ضحك تعجبا، لا تصديقا لليهودي.

وقد كثر تعجبي من إنكاره، ودفعه هذا الخبر، وكان يثبت الأخبار في ذكر الأصبعين، قد احتج في غير كتاب من كتبه بأخبار النبي ﷺ: «**ما من قلب إلا وهو بين إصبعين من أصابع ربِّ العالمين**»[2]، فإذا كان هذا عنده ثابتًا يحتج به، فقد أقر وشهد أن لله أصابع؛ لأن مفهومًا في اللغة: إذا قيل: (إصبعين من الأصابع): أن الأصابع أكثر من إصبعين؛ فكيف ينفي الأصابع مرةً، ويثبتها أخرىٰ؟ فهذا تخليط في المذهب، والله المستعان.

وقد حكيت مرارًا، عن بعض من كان يطيل مجالسته: أنه قد انتقل في التوحيد منذ قدم نيسابور ثلاث مرَّاتٍ، وقد وصفت أقاويله التي انتقل من قولٍ إلىٰ قولٍ، وقد رأيت في بعض كتبه: يحتج بخبر ليث بن أبي سُلَيمٍ، عن

---

(١) سير أعلام النبلاء (١٤/ ٣٨٠)، وانظر: (١٥/ ٢٨٢).

(٢) نشير هنا إلىٰ أن الإمام الصبغي كان علىٰ مقالة الإثبات، كما هي طريقة أهل الحديث، علىٰ ما ذكره شيخه ابن خزيمة هنا، قبل أن تحصل الفتنة التي وقعت بين الجماعة، بل قد صنف الصبغي رَحِمَهُ اللَّهُ، كتاب: (الأسماء والصفات)، كما ذكره أبو عبد الله الحاكم. انظر: سير أعلام النبلاء (١٥/ ٤٨٥)]، وهذا المصنف علىٰ نسق (التوحيد) لشيخه ابن خزيمة، واعتنىٰ ابن فورك (ت: ٤٠٦هـ) بالرد عليه، بعدما فرغ من أبواب كتاب ابن خزيمة. انظر: تأويل مشكل الحديث (٤٤٥) وما بعدها.

عبد الرحمن بن سابط، عن أبي أمامة، عن النبي ﷺ. ويخبر خالد بن اللجلاج، عن عبد الرحمن بن عائش، عن النبي ﷺ قال: **«رأيت ربي في أحسن صورة»!!**

فيحتج مرةً بمثل هذه الأسانيد الضعاف الواهية، التي لا تثبت عند أحد له معرفة بصناعة الحديث، ثم عمد إلىٰ أخبار ثابتة صحيحة من جهة النقل، مما هو أقل شناعة عند الجهمية المعطلة من قوله: «رأيت ربي في أحسن صورة»، فيقول: هذا كفر بإسناد!! ويشنع علىٰ علماء الحديث بروايتهم تلك الأخبار الثابتة الصحيحة، والقولِ بها؛ قلةَ رغبةٍ، وجهل[1] بالعلم، وعناد. والله المستعان. وإن كان قد رجع عن قوله؛ فالله يرحمنا وإياه»[2].

وأما شيخ المذهب، وإمام طريقة العراقيين من الأصحاب[3]، الإمام أبو حامد الإسفرائيني (ت: ٤٠٦هـ)، فيقول عنه أبو الحسن الكرجي (ت: ٥٣٢هـ):

«وكان الشيخ أبو حامد الإسفرايني: شديد الإنكار علىٰ الباقلاني وأصحاب الكلام»[4].

«... وكان ينهىٰ أصحابه عن الكلام، وعن الدخول علىٰ الباقلاني، فبلغه أن نفرًا من أصحابه يدخلون عليه خفية لقراءة الكلام، فظن أني معهم ومنهم».

وذكر قصة قال في آخرها: «إن الشيخ أبا حامد قال لي: يا بني، قد بلغني أنك تدخل علىٰ هذا الرجل -يعني الباقلاني- فإياك وإياه، فإنه مبتدع يدعو الناس إلىٰ الضلالة، وإلا فلا تحضر مجلسي، فقلت: أنا عائذ بالله مما قيل، وتائب

---

(١) «وجهل»: كذا في طبعات الكتاب، والوجه هنا: «وجهلا ... وعنادًا»، فليحرر.

(٢) التوحيد (١٦٦-١٦٧) ط الآثار، (١/ ١٩٩-٢٠١) ط الشهوان.

(٣) الوصف للنووي في تهذيب الأسماء واللغات (٢/ ٢٠٨)، وانظر: طبقات السبكي (٤/ ٦١). ويقول الخطيب البغدادي، وهو ممن رآه، وحضر مجلسه: «وأقام ببغداد مشغولًا بالعلم، حتىٰ صار أوحد وقته، وانتهت إليه الرياسة، وعظم جاهه عند الملوك والعوام» اهـ، تاريخ بغداد (٦/ ٢٠).

(٤) يقول شيخ الإسلام الهروي: «وسمعت أحمد بن أبي رافع وخلقًا، يذكرون شدة أبي حامدٍ علىٰ الباقلاني؛ قال: وأنا بلغت رسالة أبي سعيد إلىٰ ابنه سالم ببغداد: إن كنت تريد أن ترجع إلىٰ هراة؛ فلا تقرب الباقلاني». ذم الكلام (٤/ ٤٠٨).

إليه، وأشهدوا علىٰ أني لا أدخل إليه»[1].

وأما الشيخ الفقيه أبو بكر التميمي النيسابوري (ت: ٤٧٧هـ)[2] فيتعالن بالهجران، لمن يقول بمسائلَ كانت من معاقد النزاع مع المذهب الأشعري، ومثارات الصراع الضِّدي (السلفي - الأشعري)، ويوصي أصحابه بذلك:

«قال أبو جعفر محمد بن علي الحافظ: سمعت الشيخ الفقيه أبا بكر محمد بن محمود بن سورة التميمي النيسابوري يقول:

لا أصلي خلف من ينكر الصفات، ولا خلف من يقول بقول أهل الفساد، ولا خلف من لم يُثبت القرآن في المصحف، ولا يثبت النبوة قبل الماء والطين إلىٰ يوم الدين، ولا يقر بأن الله تعالىٰ فوق عرشه بائن من خلقه.

قال أبو جعفر: **وسمعته يقول للشيخ أبي المظفَّر السَّمْعانيّ بنيسابور:**

إن أردت أن يكون لك درجة الإيمان في الدنيا والآخرة؛ **فعليك بمذهب السلف الصالح، وإياك أن تداهن في ثلاث**: مسألة القرآن، ومسألة النبوة، ومسألة استواء الرحمن علىٰ العرش، باستدلال النص؛ من القرآن، والسنة المأثورة عن النبي ﷺ»[3].

---

(١) نقله شيخ الإسلام عن كتاب (الفصول..) للكرجي. انظر: درء التعارض (٢/ ٩٦، ٩٧)، والتسعينية (٣/ ٨٨٠، ٨٨٢). وينظر أيضا: ذم الكلام، للهروي (٤/ ٤٠٧-٤٠٨).

(٢) يقول الصريفيني: «محمد بن محمود بن سورة الفقيه، أبو بكر التميمي، مشهور من بيت الثروة والمروءة والفضل، ختَن أبي عثمان الصابوني علىٰ ابنته أبو سبطيه الحسن والحسين، توفي ليلة الاثنين الخامس والعشرين من شهر ربيع الأول سنة سبع وسبعين وأربع مائة وصلىٰ عليه أبو بكر الصابوني، ودفن في مقبرة الحسين» اهـ، المنتخب من كتاب السياق لتاريخ نيسابور (٦٢) ترجمة رقم (١٢١)، وانظر أيضًا: تاريخ الإسلام (٣٢/ ٢١١).

(٣) نقله ابن القيم في اجتماع الجيوش (٧٠)، وانظر إسناد القصة فيه. والمسائل الثلاث المذكورة: هي من مشاهير المسائل التي نسبت إلىٰ الأشاعرة، وجرت بسببها فتنة ابن القشيري المعروفة. ويعتني أبو القاسم الأصبهاني بهذه المسائل الثلاث، فتقرير العلو والاستواء دائر في كتابه، ويترجم علىٰ الثانية الحجة (٢/ ١٦١)-: «فصل: في بيان خطأ من أنكر أن يكون في المصحف قرآن»، وعلىٰ الثالثة الحجة (٢/ ١٦٩)-: «فصل: في الدليل علىٰ أن رسول الله ﷺ: منذ بُعِث؛ كان رسولًا حقيقةً، وهو الآن في قبره رسولٌ حقيقةً». والذي يظهر أن هذه المسائل نسبت إليهم من باب: لوازم أصولهم، لا أنهم صرحوا بها. وقارن: نفي الأشاعرة لها عن السبكي في طبقاته (٣/ ٣٨٤) وما بعدها.

ثم تنتهي النوبة، مرةً أخرىٰ، إلىٰ الإمام العمراني (ت: ٥٥٨هـ)، وابنه الفقيه الشافعي: طاهر بن يحيىٰ (ت: ٥٨٧هـ)[١]؛ كان يقول فيه والده: «طاهر: فقيه، سامي الذكر، وإنما أمات ذكرَه بلدُ السَّوء»!!

لكن طاهرا هذا: لما غلب عليه الكلام، جمع أبوه أصحابه؛ وأمره أن يصعد علىٰ المنبر، وسأله عن اعتقاده؛ «فأجابه ولده بما كذب كل حاسد، وأدحض تلبيس كل بغيض، ومعاند . . .»[٢].

إلىٰ هنا تنتهي حكاية عمر بن سمرة الجعدي (ت: ٥٨٦هـ)، للواقعة، ربما رعاية لحال شيخه: الفقيه طاهر!! بينما يذكر بهاء الدين الجَنَدي (ت: ٧٣٢هـ) في ترجمته، تعقبا لمقالة أبيه فيه: «وقال بعض فقهاء زمانه إنما أخمل ذكره معارضته لمعتقد أبيه وسائر فقهاء زمانه وبلاده»[٣].

ويذكر أيضًا في ترجمة الوالد، الشيخ العمراني (ت: ٥٥٨هـ): «وظهر من ولده طاهر **الميل والتظاهر بخلاف المعتقد الذي عليه والده وغالب فقهاء العصر، من أهل الجَنَد خاصةً**، فشق ذلك علىٰ الشيخ، وهجر ولده هجرًا شاقًّا، وكان ذلك سنة أربع وخمسين وخمسمائة.

ثم إن طاهرا لم يطق علىٰ هجر أبيه ولا هجر الفقهاء بذي أشرق، وكان سبب ذلك: ما تحققوه فيه، وعلم أن لا زوال لذلك إلا إظهار التوبة، والتبري عما كان أظهره، فلم يزل يتلطف علىٰ والده بذلك، بإرسال من يقبل الشيخ منه؟

فقال للرسول: لا أقبل منه حتىٰ يطلع المنبر، بمحضر الفقهاء، ويعرض عليهم عقيدته، ويتبرأ مما سواها.

فأجاب إلىٰ ذلك، وحضر في يوم الجمعة الجامع، وصعد المنبر، وكان فصيحًا مِصقعًا، فخطب، وذكر عقيدته التي الفقهاء متفقون عليها، وتبرأ مما سواها.

---

(١) انظر في ترجمته: طبقات فقهاء اليمن، للجعدي (١٨٥-١٨٩)، طبقات الشافعية الكبرىٰ (٧/ ١١٥-١١٨).

(٢) انظر: طبقات فقهاء اليمن (١٨٨-١٨٩).

(٣) السلوك في طبقات العلماء والملوك (١/ ٣٧٧).

فحين فرغ من ذلك: التفت الشيخ إلىٰ الفقهاء وهم حوله، وقال: هل أنكر الإخوان من كلامه شيئًا؟ فقالوا: لا. **وفي عقيب ذلك صنف كتاب الانتصار**»[1].

لكن يبدو أن قصة الشيخ طاهر لم تنته عند هذا الحد؛ ففي ترجمة: الفقيه الأجل، **سيف السنة، زين الحنبلية**[2]، أحمد بن محمد بن سالم البريهي (ت: ٥٨٦هـ) يقول الجَنَدي: «وله مصنفات في الأصول الدينية، **وكان ينكر علىٰ من يخالف مذهب السلف ويعتقد خلاف مذهبهم!!**

ولما أظهر طاهر ما أظهر من المخالفة للفقهاء، ونقض التوبة التي كان أظهرها أيام أبيه، وقد مضىٰ بيانها، [و][3] كثر إظهاره لذلك: أجمع الفقهاء علىٰ هجره، والإنكار عليه، مشافهة ومراسلة ومكاتبة. وكان هذا من أعظمهم في ذلك، ثم القاضي مسعود [ت: ٦٠٤هـ]، ولهذا في الرد عليه كتاب كبير وأخباره يطول ذكرها..»[4].

ويذكر الجنَدي أيضًا، في ترجمة طاهر: «فهجره الفقهاء، فلما تعب من الهجرة والمراسلة بالأقاويل الشنيعة؛ سافر إلىٰ مكة، وأقام بها مجاورًا، سنةً أو سنتين»[5].

وفي ترجمة سيف السنة، البريهي (ت: ٥٨٦هـ) يقول الجَنَدي أيضًا: «وله كتب عدة في الأصول، يرد بها علىٰ المعتزلة والأشعرية، وكان كبير القدر، شهير الذكر، صاحب كرامات عديدة، وكتب مفيدة، من أحسن الفقهاء ضبطًا للكتب وتحقيقًا لها وقف كتبًا عديدة علىٰ الطلبة من خطه وضبطه، يكتب علىٰ كل كتاب منها:

هذا الكتابُ لوجْه الله موقوفُ ... مِنَّا، إلىٰ الطالب السُّنِّيِّ: مصروفُ

ما للأشاعرةِ الضُلالِ في حَبْـ ... ـسيَ حقٌ، ولا للذي في الزيغ معروفُ

---

(١) السلوك (١/ ٢٩٦-٢٩٧).

(٢) كذا ورد وصفه عند ابن سمرة في طبقات فقهاء اليمن (١٩٠)، وبعده عن الجنَدي في السلوك (١/ ٣١٨).

(٣) زيادة الواو من عندي، ليستقيم السياق.

(٤) السلوك في طبقات العلماء والملوك (١/ ٣٢٢)، وفي ترجمة القاضي مسعود بن علي المذكور، يذكر القاضي إسماعيل الأكوع في آثاره: «**مختصر**، رد به علىٰ طاهر بن يحيىٰ العمراني، لتمسكه بمذهب الأشعرية في الأصول» اهـ. انظر: هجر العلم في اليمن (٣/ ٧٣٣). وانظر أيضًا: السلوك (١/ ٣٧٧).

(٥) السلوك (١/ ٣٢٧).

وبيتا آخر تركته؛ من يتوق إليه نظره فيها!!»[1]!!

نحن إذًا، أمام مدرسة قائمة برأسها في اليمن، وفي هذا المِخلاف خاصة؛ فقهاؤها شافعية، يكفيهم أن رأسهم في ذلك الزمان، هو الإمام يحيىٰ بن أبي الخير العمراني (ت: ٥٥٨هـ)، وعقائدهم سلفية، ينابذون أهل الكلام عامة، ولهم رؤيتهم النقدية، وإنكارهم: علىٰ الكلام الأشعري، والمشتغلين به، ولهم مصنفاتهم السلفية التي يتداولونها في مدارسهم، ويتلقونها عن شيوخهم[2].

❁ ❁ ❁

وقد أثمرت هذه الرؤية النقدية للكلام الأشعري، موقفًا منهجيًّا، يرفض ثنائية الإمامة داخل المذهب، وينأىٰ به عن الازدواجية في المصادر، والأصول المعرفية التي تدور حولها قضايا واحدة في كثير من الأحيان[3].

أحد أهم مآخذ الموقف الرافض لهذه الثنائية: أن (المتكلم) إنما يكتسب (الإمامة) في أصحابه، بتبريزه في (علم الكلام) وهو بناء علىٰ أصل مزعزع المكانة عند الأصحاب، الذين نؤرخ لهم، مجروح في مشروعيته عندهم، علىٰ ما سبق ذكره.

يترجم قوام السنة الأصفهاني (ت: ٥٣٥هـ) في كتابه فصلًا، حول معاقد الإمامة في الدين، كما يقرؤها في التراث السلفي، ليخلص من ذلك إلىٰ أن (أهل الكلام)، ليسوا من أهل (الإمامة في الدين). يقول:

---

(١) السلوك (١/٣١٨-٣١٩). ومما ذكره الجندي في ترجمته (١/٣١٩)، ولا يخلو من دلالة: «وحج سنة ثمانين وخمسمائة، فقرأ كتاب مسلم علىٰ الشيخ **أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن الحسين بن علي الهروي إمام الحنابلة**، بالحرم، فقال في كَتب السماع من اللفظ، ما مثاله: سمع علي الشيخ .. **سيف السنة..**».

(٢) كان (الشريعة) للآجري، أحد هذه الكتب المتداولة. انظر: طبقات الجعدي (١٠١)، والسلوك، للجندي (١/٢٤٣، ٣٠٤، ٣٩٣)، (٢/٩٣). وقد سبق ذكر كتاب التبصرة، وهو من أشهرها في هذا المحضن، وأكثرها تداولًا. ويفيدنا الجندي أن هذا الاتجاه السلفي، قد استمر في ذلك المحضن الشافعي، واستمرت منابذتهم لمن يخالف مذهب السلف، واستمرت قراءتهم لكتب السلف، وتداولهم لها، مثل: الشريعة للآجري، والحجة للأصبهاني، زيادة علىٰ التبصرة، كما في ترجمته، لشيخه صالح بن عمر البريهي (ت: ٧١٤هـ). انظر: السلوك (٢/٢٣٧).

(٣) في المبحث التالي نماذج موضوعية لذلك.

«**قال علماء السلف**: لا يكون الرجل إمامًا في الدين، حتىٰ يكون جامعًا لهذه الخصال: يكون حافظًا للغات العرب، واختلافها، ومعاني أشعارها، حافظًا لاختلاف الفقهاء العلماء، ويكون عالمًا فقيهًا حافظًا للإعراب والاختلاف فيه، عالمًا بكتاب الله تعالىٰ وقراءته، واختلاف القراء فيها، عالمًا بتفسيره، ومحكمه ومتشابهه، وناسخه، ومنسوخه، وقصصه، عالمًا بأحاديث رسول الله ﷺ، مميزًا بين صحيحها وسقيمها

يبني مذهبه، ودينه علىٰ كتاب الله تعالىٰ، وسنة رسوله ﷺ.

فإذا جمع هذه الخلال، فحينئذ يجوز أن يكون إمامًا في المذاهب، وجاز أن يجتهد وأن يعتمد عليه في دينه وفتاويه.

وإذا لم يكن جامعًا لهذه الخلال، لم يجز أن يكون إمامًا في المذهب، وأن يقلده الناس في فتاويه.

قال بعض العلماء عَقِيب مثل هذا الكلام: وإذا ثبت هذا، نظرنا في أمر جماعة ادعوا أنهم أصحاب مذاهب، واخترعوا مذاهبهم علىٰ عقولهم، كالجبائي، وأبي هاشم، والكعبي، والنجار، والنظام، **وابن كلاب، ومن نحا نحوهم**؛ وسألنا الخاص والعام عن هؤلاء، فقلنا:

أهؤلاء أهل العلم كالصحابة رضوان الله عليهم، والتابعين رحمة الله عليهم؟ قالوا: لا، وليسوا بمعروفين من أهل العلم. قلنا هؤلاء من أهل الفقه كالشافعي، وأبي حنيفة، ومالك، أمثالهم؟ قالوا: لا وغير معروفين فيهم. قلنا: هؤلاء من أهل الأدب والمعرفة بلغات العرب، كأبي عمرو بن العلاء، والأصمعي، والكسائي، وأمثالهم؟ ... قلنا: هؤلاء من أهل العلم والمعرفة بأحاديث النبي ﷺ، وأحاديث الصحابة ﵃، كالزهري، ومالك بن أنس، ويحيىٰ بن سعيد، وعبد الرحمن بن مهدي، وأحمد بن حنبل، ويحيىٰ بن معين؟ قالوا: لا؛ وهم لا يقولون بالحديث ...

قلنا: هل بنوا مذهبهم، علىٰ ما بناه عليه هؤلاء، من كتاب الله، وحديث رسول الله ﷺ؟ قالوا: لا.

قلنا: فمن أي الناس هم؟ قالوا: **من أهل القول بالعقل!!**

فمن نظر بعين الإنصاف، علم أنه لا يكون أحد أسوأ مذهبًا ممن يدع قول الله، وقول رسول الله ﷺ، وقول الصحابة رضوان الله عليهم، وقول العلماء، والفقهاء بعدهم، ممن يبني مذهبه ودينه علىٰ كتاب الله تعالىٰ، وسنة رسوله ﷺ؛ وتبع من ليس بعالم بكتاب الله تعالىٰ، وسنة رسوله ﷺ؛ كيف لا يأمن أن يكون متبعًا للشيطان، أعاذنا الله من متابعة الشيطان»[١].

وسوف نقف علىٰ رفض هذه الثنائية، في تراث عدد من الشافعية السلفيين الذين نؤرخ لهم:

فشيخ الإسلام أبو عثمان الصابوني (ت: ٤٤٩هـ) يقول في عقيدته: «وقد زيَّن الله قلوبَ أهل السنة ونوَّرها، بحب علماء السنة، فضلًا منه ﷻ، ومنَّة».

ثم يذكر نصًا عن قتيبة بن سعيد (ت: ٢٤٠هـ) يذكر فيه جملة من الأئمة، محبتهم علامة السنة؛ فذكر طائفة من علماء الحديث والسنة، ثم استدرك عليه الصابوني: «... جماعة آخرين: **منهم: محمد بن إدريس الشافعي المطلبي، الإمام المقدم**، والسيد المعظم، العظيم المنة علىٰ الإسلام والسنة، الموفق الملقن، الملهم المسدد، الذي عمل في دين الله وسنة رسوله ﷺ، من النصر لهما، والذب عنهما، ما لم يعمله أحد من علماء عصره ومن بعدهم..»[٢].

واللغة التي يستدرك بها الصابوني هنا، واضحة كل الوضوح في نظره إلىٰ مكانة الإمام الشافعي من الدين والسنة، وليس الفقه فقط، ومع الاعتبار -أيضًا- أنه يذكر ذلك في عقيدته التي ألفها، وليس في كتاب فقهي، ثم مع ملاحظة أخرىٰ ننتبه إليها: أنه لم يورد في هذا الموضع المهم، لا آثِرا، ولا ذاكرا، أحدًا من علماء الكلام وأئمته!![٣].

---

(١) الحجة في بيان المحجة (١/٣٠٦-٣١١) مختصرًا.

(٢) عقيدة السلف (٣١٠).

(٣) **ومن معاصري الصابوني**: أبو عمرو عثمان بن أبي الحسن بن الحسين، السهروردي (ت:؟)، ألف مختصرًا في «اعتقاد السنة، **علىٰ مذهب الشافعي وأصحاب الحديث**»، يقول فيه: «**وإمامنا في الأصول والفروع**: أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي ..» اهـ، غير أني لم أقف لهذا الشيخ علىٰ ترجمة ولا ذكر فيما بين يدي من المصادر، إلا في هذا الموطن الذي نقلت منه عند ابن القيم في اجتماع الجيوش (٦٨-٦٩)، وذكره فيه بأنه: «**الفقيه المحدِّث، من أئمة أصحاب الشافعي، من أقران البيهقي وأبي عثمان الصابوني وطبقتهما**».

ويقول أبو المظفَّر السَّمْعانيّ (ت: ٤٨٩هـ) تعليقًا علىٰ نصوص الشافعي في ذم الكلام:

«**فهذا كلام الشافعي في ذم الكلام، والحث علىٰ السنة،** وهو الإمام الذي لا يجارَىٰ، والفحل الذي لا يقاوَم؛ فلو جاز الرجوع إليه [أي: للكلام]، وطلب الدين من طريقه، لكان بالترغيب فيه أولىٰ من الزجر عنه، وبالندب إليه أولىٰ من النهي عنه.

فلا ينبغي لأحد أن ينصر مذهبه في الفروع، ثم يرغب عن طريقته في الأصول»[1].

وأبو الفتح، نصر بن إبراهيم المقدسي (ت: ٤٩٠هـ) يذكر الأئمة الذين انتقل إليهم العلم، بعد رسول الله ﷺ، علىٰ طبقاتهم، إلىٰ أن يقول:

«وقد من الله تعالىٰ علىٰ أهل السنة والآثار، وأصحاب الحديث والأخبار، بالإمام الأنضر[2]، والأنور الأزهر، من نفع الله بعلومه العباد، ونشر ذكره في جميع البلاد: أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي المطلبي، رضوان الله تعالىٰ عليه؛ فحصَّل علومَ أكثرِ من تقدم ذكره، وغيرهم من الأئمة، ممن وافقه وعاصره من أهل السنة والجماعة؛ **فما نقل عن أحد منهم شيئًا من البدع، ولا اعتقده، ولا وضعه في شيءٍ من علمه؛ بل نهىٰ عن جميع ذلك وردع**»[3].

ثم، نلتقي في خاتمة مدة الدراسة، مع الحافظ أبي طاهر السِّلفي (ت: ٥٧٦هـ)، وله قصيدة لامية في بيان منهجه العقدي، يقول فيها:

ضَلّ المُجسِّمُ والمعطِّلُ مثلُهُ	**عن مَنْهج الحقّ المُبِينِ ضلالا**
وأَتَىٰ أماثِلُهُمْ بِنُكْرٍ، لا رُعُوا	**مِن مَعْشَرٍ قد حاولوا الإشْكالا**
وغَدَوْا يقيسون الأمورَ برأيِهمْ	**ويُدَلِّسون علىٰ الورىٰ الأقوالا**
فالأولون تَعَدَّوْا الحدَّ الذي	**قد حُد في وصفِ الإلهِ تعالىٰ**

(١) الانتصار لأصحاب الحديث -فصول منه-: (٨-٩).

(٢) في الأصل: «الأنظر»، والسياق يقوي المثبت، وتبادل الظاء والضاد: شائع في النسخ.

(٣) الحجة علىٰ تارك المحجة (١/ ١٨٠) ويكرر الفكرة (١/ ١٨٦) ويقرنها بموقف الشافعي من علم الكلام. وينظر: الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي (١/ ٤٣٢-٤٣٣).

وتَصَوَّروهُ صورةً مِن جِنْسِنا جِسْما؛ وليس اللهُ عَزَّ مِثالا
والآخرون فَعَطَّلوا ما جاء في الـ قُرآن، أَقْبِحْ بالمقالِ مَقالا
وأَبَوْا حديثَ المصطفىٰ أن يَقْبلوا ورأوهُ حَشْوا لا يُفيد منالا
وتظاهروا بالمُحدَثات لنا، ولم يَخْشَوا من الله العظيم وبالا
فعليك، يا من رام دين محمد بالشافعيّ، وما أتاه، وقالا[1]

إن السِّلفي ينْعَىٰ علىٰ من ينحرف إلىٰ أي من الطرفين: التجسيم أو التعطيل، وينعىٰ أيضًا علىٰ من رد نصوص القرآن والسنة في ذلك، وعطل ما جاءت به، **ثم يأمر من رام الهدىٰ باتباع طريق الشافعي**، وأئمة السنة الذين ذكرهم معه، وبَدَهي هنا أن مراده: الحث علىٰ اتباعهم في هذا الباب، أصالة، وهو الذي ضل فيه المجسم والمعطل!!

وإذا كانت هذه النظرة قد عادت بالإمامة للشافعي، داخل مذهبه علىٰ الأقل، في أصول الدين وفروعه، فلقد عادت -أيضًا- بالإنكار لصنعة الكلام بصفة عامة، وردت نصوص الشافعي إلىٰ نقطة البدء ورأس المسألة، حيث كان الشافعي: يطلق الذم علىٰ (الكلام)، هكذا بعموم لفظه، لا يخص منه كلامًا، دون كلام!!

وأما خارج نطاق الشافعية: فقد وجد أيضًا من يستنكر هذه الثنائية المنهجية، **داخل مذهب الشافعية**؛ كما يقول شيخ الإسلام الهروي (ت: ٤٨١هـ)، في الفصل الذي عقده لذكر مقالات الأشعري:

«فلا جزىٰ الله امرءًا ناط مخاريقه بمذهب الإمام المطلبي، وكان من أبر خلق الله قلبًا..، وأبعدهم من التنطع .. = جزاءَ خير»[2].

وكان الحسن بن أبي بكر النيسابوري، الفقيه الحنفي (ت:؟) يقول: «ما رأيت أعجب من أصحاب الشافعي؛ يتركون الأصل، ويتعلقون بالفرع»[3].

---

(١) قصيدة السلفي المطبوعة، ص(٢٠-٢١).

(٢) ذم الكلام (٥/ ١٤٢)، وقد ذكر ذلك في باب: ذكر كلام الأشعري، وانظر (٤/ ٤٢٧)، وأيضًا: المنتظم، لابن الجوزي (٦/ ٣٣٢).

(٣) نقله عنه ابن الجوزي في المنتظم (١٠/ ١٠٦).

ويقول الشيخ صالح المَقْبَليّ (ت: ١١٠٨هـ) عن العلماء الذين هم -حقًّا- ورثة الأنبياء: «فإن ذُكروا، فحيّهلا بالشافعي، فهو الذي يثلج الصدر للتمثيل به في هذا المقام..

وهو منزه عما تعزوه إليه الأشاعرة، من المتمذهبين له في الفروع، وكم كُذِب علىٰ رسول الله ﷺ، فكيف بالشافعي؟!

كأنهم لما أخذوا تلك العقائد الردية عن الأشعرية، عزوها إلىٰ إمامهم في الفروع، ارتضاء لإمامهم، ما ارتضوه لأنفسهم»[١].

❀ ❀ ❀

علىٰ أن بعض الشافعية قد نظر إلىٰ (نصف الكوب الملآن)؛ واعتمد علىٰ كتاب الإبانة في تقييم مذهب أبي الحسن، والحكم علىٰ آرائه:

يروي ابن عساكر أن الإمام أبا عثمان إسماعيل الصابوني (ت: ٤٤٩هـ) ما كان يخرج إلىٰ مجلس درسه إلا وبيده كتاب الإبانة لأبي الحسن الأشعري، ويظهر الإعجاب به، ويقول: «ماذا الذي يُنْكَر علىٰ مَنْ هذا الكتابُ، شرحُ مذهبه؟!»[٢]

وكان الفقيه أبو المعالي مُجَلِّي بن جُمَيْع[٣] (ت: ٥٥٠هـ)، صاحب كتاب (الذخائر) في المذهب، يعتمد عليها ويقول: «لله مَن صنَّفَه، ويناظر علىٰ ذلك لمن ينكره، ويقول: هذا مذهبي وإليه أذهب، فرحمنا الله وإياه»[٤].

وهذه الوجهة تميز بين المذهب الشخصي، لأبي الحسن الأشعري، وتمثله -هنا- الإبانة، والمذهبِ الاصطلاحي لأتباع أبي الحسن، فتُحاشي مذهبَ

---

(١) الأرواح النوافخ -حاشية العلم الشامخ- (٢٨٨).

(٢) تبيين كذب المفتري (٣٨٩)، ومن طريقه ابن دِرْباس: رسالة في الذب عن أبي الحسن (٣٤٢)، وفي إسناده جهالة.

(٣) قال ابن خلكان: الفقيه الشافعي، كان من أعيان الفقهاء المشار إليهم في وقته اهـ، وقال السبكي: كان من أئمة الأصحاب، وكبار الفقهاء، وإليه ترجع الفتيا بديار مصر. انظر: وفيات الأعيان (٤/ ١٥٤)، طبقات السبكي (٧/ ٢٧٧)، طبقات الإسنوي (١/ ٢٤٧).

(٤) انظر: رسالة في الذب عن أبي الحسن، لابن درباس (٣٤٥)، وانظر نصوصًا أخرىٰ حول ذلك المعنىٰ في نفس المصدر.

أبي الحسن الشخصي من الكلام المذموم، وتقرنه بمذهب السلف، في حين تجعل ما ذهب إليه أصحابه من الكلام المذموم، المخالف لمذهب السلف، ومذهب أبي الحسن أيضًا:

قال ابن دِرْباس، إبراهيم بن عيسىٰ، الماراني الشافعي (ت: ٦٢٢هـ)، بعد أن ذكر إنكار بعض الأشعرية في زمانه نسبة الإبانة لأبي الحسن:

«فإذا كانوا بحال من ينتمون إليه بهذه المثابة، فكيف يكونون بحال السلف الماضين، وأئمة الدين، من الصحابة والتابعين، وأعلام الفقهاء والمحدثين، وهم لا يلوون علىٰ كتبهم، ولا ينظرون في آثارهم . . .

قد قنع أحدهم بكتاب ألفه بعض من ينتمي إلىٰ أبي الحسن، بمجرد دعواه، وهو في الحقيقة مخالف لمقالة أبي الحسن التي رجع إليها، واعتمد في تدينه عليها، قد ذهب . . . إلىٰ المقالة الأولىٰ؛ وكان خلاف ذلك أحرىٰ به وأولىٰ، **لتستمر القاعدة، وتصير الكلمة واحدة»**[1]!!

كان من المنتظر من هذا التيار الناقد للارتباط الشافعي، بالمنهج الكلامي عامة، والأشعري علىٰ وجه الخصوص؛ أن يثمر لنا نَتاجًا عقديًا، تظهر فيه هذه الرؤية النقدية لعلم الكلام، بمناهجه وأصوله المعرفية المعهودة، ويعمل علىٰ تحرير قواعد المنهج السلفي من الآثار الكلامية المنتقدة، ويُغني المُتَفَقِّه الشافعيَّ عن الحاجة إلىٰ التراث الكلامي، الأشعري أو غيره.

ولا شك أن تراث السلفيين، الذين هم محل دراستنا، سوف يعكس لنا في

---

(١) ابن درباس: رسالة في الذب عن أبي الحسن (٣٤٦-٣٤٧)، انظر -أيضًا- حول هذه الفكرة: الرسالة المدنية، لابن تيمية (٣٩). **ومن الطريف أن الأشاعرة ينظرون إلىٰ خصومهم الحنابلة نفس النظرة.** يقول ابن الأثير: «ورد إلىٰ بغداد هذه السنة [٤٧٥هـ] الشريف أبو القاسم البكري المغربي الواعظ، وكان أشعري المذهب، وكان قد قصد نظام الملك فأحبه ومال إليه وسيره إلىٰ بغداد، وأجرىٰ عليه الجراية الوافرة، فوعظ بالمدرسة النظامية، **وكان يذكر الحنابلة ويعيبهم، ويقول: «وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا»، والله ما كفر أحمد ولكن أصحابه كفروا».** الكامل في التاريخ (٨/ ٢٨٨)، وانظر نحوا من هذا الموقف عند السبكي في طبقاته (٤/ ٢٣٥-٢٣٦).

منهجه، وأفراد قضاياه ومسائله، هذه الوجهة، ويقدم رؤيته وفق المنهج السلفي[1].

غير أننا نتوقف هنا فقط عند عدد من الآثار الشافعية، التي يظهر من (خُطَّتها التصنيفية) تلك النظرةُ النقدية لعلم الكلام التقليدي، وتسعىٰ لأجل ذلك إلىٰ تحرير البحث السلفي، من الأخلاط الكلامية، أو يظهر لنا فيها ذلك الرفض لثنائية المنهج، والإمامة داخل المذهب، وتعمل علىٰ العود بالإمامة، في أصول المذهب العقدية لـ (الشافعي)، كما هي كذلك في فروعه، وأصوله الفقهية.

أما الأثر الأول، فهو واحد من أهم المدونات العقائدية السلفية، بصفة عامة، والشافعية بصفة خاصة، وهو كتاب (شرح أصول أهل السنة والجماعة)، للإمام أبي القاسم اللالكائي (ت: ٤١٨هـ)، الذي يفتتح كتابه، بعد الخطبة، بقوله:

«. . أما بعد، فإن أوجب ما علىٰ المرء: معرفةُ اعتقاد الدين، وما كلف الله به عباده من فهم توحيده وصفاته، وتصديق رسله بالدلائل واليقين، والتوصل إلىٰ طرقها، والاستدلال عليها بالحجج والبراهين.

وكان من أعظم مقول، وأوضح حجة ومعقول: كتابُ الله الحقُّ المبين، ثم قول رسول الله ﷺ، وصحابته الأخيار المتقين، ثم ما أجمع عليه السلف الصالحون، ثم التمسكُ بمجموعها، والمقامُ عليها إلىٰ يوم الدين، ثم الاجتناب عن البدع والاستماعِ إليها، مما أحدثها المضلون»[2].

ثم يذكر أن ذلك هو منهاج الصحابة والتابعين ومن بعدهم من أئمة الهدىٰ، ويشير بعد ذلك إلىٰ منهج المخالفين الذين يُحكِّمون عقولهم في تدبير مملكة الله، وهو هنا يشير بوضوح إلىٰ بعض آراء المعتزلة: في التحسين والتقبيح، والتعديل والتجوير، وغير ذلك:

«ولو رَدّ الأمور إليه، ورأىٰ تقديرها منه، وجعل له المشيئة في ملكه وسلطانه، ولم يجعل خالقا غيره معه وأذعن له: كان قد سلم من الشرك

---

(١) سوف نقدم دراسة وصفية لهذا التراث، إن شاء الله، في الفصل المعنون بـ (السلفيون وتراثهم. .)، ثم الباب الثاني من الدراسة: هو تطبيق موضوعي علىٰ المسائل المختارة.

(٢) شرح أصول أهل السنة (١/ ٩)، وانظر: (١/ ٢٢-٢٣).

والاعتراض عليه؛ فهو راكض ليله ونهاره في الرد علىٰ كتاب الله تعالىٰ، وسنة رسوله ﷺ، والطعن عليهما، أو مخاصمًا بالتأويلات البعيدة فيهما، أو مسلِّطًا رأيه علىٰ ما لا يوافق مذهبه بالشبهات المخترعة الركيكة، حتىٰ يتفق الكتاب والسنة علىٰ مذهبه، وهيهات أن يتفق!! . . .

فأما إذا رجع إلىٰ أصله وما بنىٰ بدعته عليه: اعترض عليهما بالجحود والإنكار، وضرب بعضها ببعض من غير استبصار، واستقبل أصلهما ببهت الجدل والنظر من غير افتكار . . . وقابلها برأي النظّام والعلاف، والجبائي وابنه، الذين هم قَذَلَةُ[1] دينه؛ **قوم لم يتدينوا بمعرفة آية من كتاب الله في تلاوة أو دراية، ولم يتفكروا في معنىٰ آية**»[2].

ويوازن -بعد ذلك- بين المعتزلة وأهل السنة، ومنهج كل من الفريقين في الاستدلال علىٰ ما يقرره من الاعتقاد:

«ثم ما قذفوا به المسلمين من التقليد والحشو، ولو كشف لهم عن حقيقة مذاهبهم، كانت أصولهم المظلمة، وآراؤهم المحدثة، وأقاويلهم المنكرة، كانت بالتقليد أليق، وبما انتحلوها من الحشو أخلق؛ إذ لا إسناد له في تمذهبه إلىٰ شرع سابق، ولا استناد لما يزعمه إلىٰ قول سلف الأمة، باتفاق مخالف أو موافق؛ إذ فخره علىٰ مخالفيه بحذقه، واستخراج مذاهبه بعقله وفكره من الدقائق، وأنه لم يسبقه إلىٰ بدعته إلا منافق مارق، أو معاند للشريعة مشاقق!!

فليس بحقيق مَن هذه أصولُه: أن يعيب علىٰ من تقلد كتاب الله وسنة رسوله، واقتدىٰ بهما، وأذعن لهما، واستسلم لأحكامهما، ولم يعترض عليهما بظن أو تخرص واستحالة: أن يطعن عليه[3]؛ لأن: بإجماع المسلمين أنه علىٰ طريق الحق أقوم، وإلىٰ سبل الرشاد أهدىٰ وأعلم، وبنور الاتباع أسعد، ومن ظلمة الابتداع، وتكلف الاختراع: أبعد، وأسلم مِن الذي لا يمكنه التمسك

---

(١) في الأصل: «قدلة»، بالدال المهملة، خطأ؛ يقال: قَذَله، يَقْذُله، قَذْلًا: إذا عابه. لسان العرب (قذل).

(٢) شرح أصول أهل السنة (١/ ٩-١٢).

(٣) سياق الكلام: «فليس بحقيق من هذه أصوله، أن يعيب علىٰ من اتبع . . . أن يطعن عليه»، وليس يخلو أسلوبه -بحسب نشرات الكتاب المتاحة- من قلق، أو اضطراب.

بكتاب الله إلا متأولا، ولا الاعتصام بسنة رسول الله ﷺ إلا منكرا أو متعجبا، ولا الانتساب إلىٰ الصحابة والتابعين، والسلف الصالحين، إلا متمسخرًا مستهزيًا»[1].

والأمر المهم -هنا- أن اللالكائي بعد أن تكلم عن بدع المعتزلة، عاد فأرخ ظهور بدعة القدرية الأولىٰ، في عهد الصحابة، وذكر انطمار هذه المقالة، وخفوت أمر القدرية، **إلىٰ أن ظهر قوم ادعوا أنهم أخلاف لمن قبلهم، وأنهم استدركوا عليهم النظر في حقائق المعقول، ونصرة مذاهبهم بالجدال**، قال:

«فمضت علىٰ هذه القرون ماضون، الأولون والآخرون، حتىٰ ضَرَبَ الدَهْرُ ضَرَبَانَه[2]، وأبدىٰ من نفسه حِدْثَانَه، وظهر قوم أجلاف، زعموا أنهم لمن قبلهم أخلاف، وادعوا أنهم أكبر منهم في المحصول، وفي حقائق المعقول، وأهدىٰ إلىٰ التحقيق، وأحسن نظرا منهم في التدقيق، وأن المتقدمين تفادَوا من النظر لعجزهم، ورغبوا عن مكالمتهم لقلة فهمهم؛ وأن نُصرة مذهبهم: في الجدال معهم!!

حتىٰ أبدلوا من الطيب خبيثًا، ومن القديم حديثًا، وعدلوا عما كان عليه رسول الله ﷺ، وبعثه الله عليه، وأوجب عليه دعوة الخلق إليه، وامتن علىٰ عباده إتمام نعمته عليهم بالهداية إلىٰ سبيله، فقال تعالىٰ: ﴿وَٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَآ أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْحِكْمَةِ يَعِظُكُم بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٣١]، فوعظ الله ﷻ عباده بكتابه، وحثهم علىٰ اتباع سنة رسوله..

فرغبوا عنهما[3]، وعولوا علىٰ غيرهما، وسلكوا بأنفسهم مسلك المضلين، وخاضوا مع الخائضين، ودخلوا في ميدان المتحيرين، **وابتدعوا من الأدلة ما هو خلاف الكتاب والسنة؛ رغبة للغلبة وقهر المخالفين للمقالة، ثم اتخذوها دينا واعتقادا، بعدما كانت دلائل الخصومات[4] والمعارضات، وضللوا من لا يعتقد**

---

(١) شرح أصول أهل السنة (١/ ١٣-١٤).

(٢) أي: أحدث حوادثه. انظر: تاج العروس (٢/ ٢٤٢). وفي الأصل: «ضرباته»، وهو خطأ.

(٣) يعني: الكتاب والسنة.

(٤) «الخصومات»: كذا، والأظهر: للخصومات.

ذلك من المسلمين[1]**، وتسمَّوْا بالسنة والجماعة**، ومن خالفهم وسموه بالجهل والغباوة . . . لاستعجال الرياسة، ومحبة اشتهار الذكر عند العامة، **والتلقب بإمامة أهل السنة»**[2].

ومن البين أن اللالكائي يشير هنا إلىٰ متكلمة أهل الإثبات، من الكلابية والأشعرية، ومن سلك هذه الطريقة؛ فهؤلاء هم الذين ينتسبون لمن قبلهم من السلف، وهم الذين يتسمَّون بأهل السنة والجماعة، وهم الذين استعلموا الجدال العقلي مع الخصوم، ورتبوا له أدلة، صارت فيما بعد، جزءا من الاعتقاد، ثم إن اللالكائي -هنا- يسلكهم في جملة من ترك الأخذ بأدلة الكتاب والسنة، وعولوا علىٰ غيرهما.

ثم يتحدث عن أثر ذلك المنهج المُحدث علىٰ البحث العقدي، وتناسخ المنهج السلفي الأثري، وانشغال الساحة الكلامية بالجدل الكلامي العقلي الحادث:

«حتىٰ عَفت رسومُ الشرائع الشريفة، ومعاني الإسلام القديمة، وفُتحت دواوين الأمثال والشبه، وطويت دلائل الكتاب والسنة، وانقرض من كان يتدين بحججها؛ للأخذ بالثقة، ويتمسك بهما للضِّنَّة، ويصون سمعه عن هذه البدع المحدثة.

وصار كلٌّ من أراد صاحب مقالة، وجد علىٰ ذلك الأصحاب والأتباع، وتوهم أنه ذاق حلاوة السنة والجماعة بنَفاق بدعته، وكلا أنه كما ظنه أو خطر بباله[3]، إذ أهل السنة لا يرغبون عن طرائقهم من الاتباع، وإن نشروا بالمناشير، ولا يستوحشون لمخالفة أحد، بزخرف قول من غرور، أو بضرب أمثال زور».

ثم يتحدث عن جناية المناظرات علىٰ الحالة الإيمانية، وأن (المنتسبين إلىٰ السنة)، ممن سلك المسالك الكلامية، بدلا من أن يردوا صولة المعتدين علىٰ حرم السنة والآثار، صاروا هم أشباها لهم، وإخوانا علىٰ مسالكهم:

---

(١) سوف يأتي إيضاح هذه الفكرة، إن شاء الله، في مبحث: (موقف الشافعية من دليل الجوهر والعرض)، وبيان تعلق ذلك بفكرة بطلان المدول لبطلان الدليل، التي افترعها الباقلاني.

(٢) اللالكائي (١/١٧-١٨).

(٣) كذا العبارة.

«فما جنىٰ علىٰ المسلمين جنايةً، أعظمُ من مناظرة المبتدعة، ولم يكن لهم قهر ولا ذل أعظم مما تركهم السلف علىٰ تلك الجملة . . .

حتىٰ جاء المغرورون، ففتحوا لهم إليها طريقًا، وصاروا لهم، إلىٰ هلاك الإسلام: دليلا!! حتىٰ كثرت بينهم المشاجرة، وظهرت دعوتهم بالمناظرة، وطرقت أسماعَ من لم يكن عرفها، من الخاصة والعامة، **حتىٰ تقابلت الشبه في الحجج، وبلغوا من التدقيق في اللجج، فصاروا أقرانًا وأخدانًا، وعلىٰ المداهنة خلانًا وإخوانًا، بعد أن كانوا في الله أعداء وأضدادا . . .**»[1].

ثم يدعو إلىٰ العودة إلىٰ المنهج السلفي:

«فهلم الآن إلىٰ تديُّن المتبعين، وسيرة المتمسكين، وسبيل المقتدين[2] بكتاب الله وسنته، والمنادين بشرائعه وحكمته، الذين قالوا: ﴿رَبَّنَآ ءَامَنَّا بِمَآ أَنزَلْتَ وَٱتَّبَعْنَا ٱلرَّسُولَ فَٱكْتُبْنَا مَعَ ٱلشَّٰهِدِينَ﴾ [آل عمران: ٥٣]، **وتنكبوا سبيل المكذبين بصفات الله، وتوحيد رب العالمين . . .**»[3].

يأتي بعد كتاب اللالكائي (ت: ٤١٨هـ)، أثر لأبي محمد الجويني، والد إمام الحرمين (ت: ٤٣٨هـ) **«في آخر كتاب صنفه، وسماه «عقيدة الإمام المطلبي الشافعي،** رَحِمَهُ ٱللَّهُ**، وكافة أهل السنة والجماعة»**، يقول فيه:

«. . . ونعتقد أن المصيب من المجتهدين في الأصول والفروع واحد، ويجب التعيين في الأصول، فأما الفروع فربما يتأتىٰ التعيين، وربما لا يتأتىٰ.

ومذهب الشيخ أبي الحسن رَحِمَهُ ٱللَّهُ تصويب المجتهدين في الفروع، **وليس ذلك مذهب الشافعي** رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ.

وأبو الحسن أحد أصحاب الشافعي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ**، فإذا خالفه في شيءٍ أعرضنا عنه فيه.**

ومن هذا القبيل: قوله: إن لا صيغة للأمر. وتقِل وتعِز مخالفته أصولَ الشافعي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ ونصوصه . . .»[4].

---

(١) السابق (١/ ١٨-١٩).

(٢) في الأصل: «المتقدمين»، وأشار في الهامش إلىٰ نسخة: «المقدرين»، وكلاهما لا معنىٰ له هنا!

(٣) السابق (١/ ٢٠).

(٤) نقله ابن عساكر في تبيين كذب المفتري (١١٥). وسوف تأتي دراسة المسألتين الأصوليتين المشار إليهما، في المبحث القادم، إن شاء الله.

ومع أننا خسرنا هذا المصنف، فيما خسرنا، ولم نظفر له بعين، ولا أثر؛ فإن عنوان الكتاب، وهذا النص المقتضب الذي حُفظ لنا: واضح الدلالة في المعنىٰ الذي ذكرناه. من تقرير أن التبعية في أصول المذهب وفروعه: إنما هي للإمام الشافعي. ثم رَدّه لمخالفات الأشعري الأصولية، باعتباره تابعا للإمام، شأن سائر الأصحاب، لا متبوعا في المذهب، هو واضح أيضًا، في المعنىٰ الذي قررناه هنا[1].

ومن هذه الوجهة التي أرخنا لها عند أصحابنا من الشافعية، يصنف الشيخ أبو الحسن، محمد بن عبد الملك الكَرَجيّ (ت: ٥٣٢هـ) كتابا بعنوان: **(الفصول في الأصول عن الأئمة الفحول، إلزاما لذوي البدع والفضول)، وهو الأثر الثالث** الذي اخترناه لتمثيل هذه الوجهة النقدية.

يقرر الكرجي في مصنفه هذا: مسائل الاعتقاد من خلال نصوص اثني عشر إمامًا في السنة: الشافعي ومالك وأحمد والبخاري . . .، وذكر أنه اقتصر عليهم

(١) ننبه هنا إلىٰ أن رسالة: (إثبات الاستواء والفوقية، ومسألة الحرف والصوت) قاطعة في تبني المصنف للوجهة السلفية في هذه القضايا التي طال الخلاف فيها بين السلفيين والأشاعرة، وهو يقول فيها (١/١٧٦): « . . ومن ذهب إلىٰ هذه الأقوال، أو بعضها قوم لهم في صدري منزلة، مثل طائفة من فقهاء الأشعرية الشافعيين، لأني علىٰ مذهب الشافعي . . .». وقد طبعت هذه الرسالة، أول مرة، ضمن الرسائل المنيرية، ثم طبعت مرات بعد ذلك، منسوبة إلىٰ أبي محمد الجويني، وبعض نسخها الخطية تنسبها إلىٰ إمام الحرمين، ولده، ورأيت في نسخة خطية لها: « . . أبي المعالي عبد الله بن يوسف» (؟!)، فكأن الناسخ توسط بين الوالد وابنه (؟!) وفي حاشية بعض النماذج التي أوردها: نسبتها لإمام الحرمين. والواقع أن أسلوبها يدل علىٰ أنها كتبت بعد ذلك بزمان طويل، في العصر المملوكي، أو نحوه. وينبغي أن يكون مؤلفها بعد أبي محمد الجويني بنحو من قرنين من الزمان (!!). ففي هذه الرسالة -ط منيرية (١/١٧٩)-: «قال الإمام الحافظ عبد الغني في عقيدته، لما ذكر حديث الأوعال. . ، وقال: حديث الروح رواه . .» اهـ والحافظ عبد الغني المشار إليه هنا، هو: عبد الغني المقدسي الحنبلي (ت: ٦٠٠هـ)، والنصان في عقيدته المطبوعة (٢٠، ٢٥). **ومن المؤسف حقًا**؛ أن محقق عقيدة عبد الغني -مقدمته ص(١٣)- اتكأ علىٰ هذا النص عن الجويني، أو والده، لإثبات نسبة الكتاب الذي يحققه إلىٰ عبد الغني المقدسي (٦٠٠هـ)؟!! وكان د. عبد العظيم الديب، رحمه الله، قد وعد بإخراج هذه الرسالة ضمن مكتبة إمام الحرمين، وكلمته في ذلك -هاتفيًا- فذكر لي أنه تراجع عن ذلك. وقد طبعت هذه الرسالة، بعد ذلك، في مطبعة المدني في القاهرة، والمكتب الإسلامي، بيروت، منسوبة إلىٰ الشيخ أحمد بن إبراهيم الواسطي، الشافعي، المعروف بابن شيخ الحزّامين (ت: ٧١١هـ)، وهو اللائق بحالها.

لأنه المقتدىٰ بهم، والمرجوع شرقا وغربا إلىٰ مذاهبهم، ثم قال -أيضًا- في بيان سبب عنايته بنقل نصوصهم:

«**أن في النقل عن هؤلاء، إلزامًا للحجة علىٰ كل من ينتحل مذهب إمام يخالفه في العقيدة**؛ فإن أحدهما -لا محالة- يضلل صاحبه أو يبدعه أو يكفره.

فانتحال مذهبه، مع مخالفته له في العقيدة: مستنكر والله شرعًا وطبعًا.

فمن قال: أنا شافعي الشرع، أشعري الاعتقاد؛ قلنا له: هذا من الأضداد، لا بل من الارتداد؛ إذ لم يكن الشافعي أشعري الاعتقاد!!

ومن قال: أنا حنبلي في الفروع، معتزلي في الأصول؛ قلنا: قد ضللت إذا عن سواء السبيل فيما تزعمه؛ إذ لم يكن أحمد معتزلي الدين والاجتهاد»[(١)].

ويقرر في كتابه هذا: انحياز الشافعية عن الأشعرية، وأنفتهم من النسبة إليها:

«ولم يزل الأئمة الشافعية يأنفون ويستنكفون أن ينسبوا إلىٰ الأشعري، ويتبرؤون مما بنىٰ الأشعري مذهبه عليه، وينهون أصحابهم وأحبابهم عن الحوم حواليه..»[(٢)].

وأما الإمام العمراني (ت: ٥٨٦هـ)، فقد صنف أثره المهم، الذي وصلنا: (الانتصار في الرد علىٰ المعتزلة القدرية الأشرار)، أصالةً للرد علىٰ مذهب المعتزلة، إثر فتنة القاضي الزيدي، **لكنه أدخل فيه شيئًا من الكلام علىٰ (الأشعرية)، بعد ما حصل من مشكلة ولده التي أرخنا لها آنفًا.**

يقول تلميذه عمر بن سمرة الجعدي (ت: ٥٨٦هـ)، في تأريخه لذلك الصنيع، وانعكاسه علىٰ الفقهاء -فقهاء الشافعية، بطبيعة الحال- بقوله:

«**وأضاف** ﵀**، إلىٰ ما ذكره في الانتصار من مسائل القدرية: مذهب الأشعرية؛ وقطع حلوقهم، وأفحمهم؛ خصوصًا بذلك من يقول: ما أنزل الله علىٰ بشر من شيءٍ!!**

---

(١) نقله ابن تيمية أيضًا في نقض المنطق (١٤٤)، وانظر (١٤٦) وهو في مجموع الفتاوىٰ (٤/ ١٧٧)، وسوف تأتي دراسة الكتاب، وفق ما تبقىٰ لنا من معلومات عنه، في ترجمة الكرجي، من فصل (السلفيون وتراثهم العقدي)، إن شاء الله.

(٢) نقله شيخ الإسلام عن نفس الكتاب (الفصول في الأصول). درء التعارض (٢/ ٩٦)، التسعينية (٣/ ٨٨٠).

ففرح الفقهاء بكتاب الانتصار، وانتسخوه، ودانوا الله به، واعتقدوه»[1].

❀ ❀ ❀

لسنا، إذًا، أمام تراث عالم فَرْدٍ، ولا صيحة واحدٍ من الناس، ذَرَتها الريح في أودية النسيان، حتىٰ لم يبق لها قارئٌ يتلو ذكرَها، ولا هاتفٌ يُنوِّه باسمها؛ بل نحن أمام (تيارٍ) له حضوره، وتراثه؛ سَرتْ أنفاسُه في الجِواء (السلفية، الأثرية)، حتىٰ تقرَّرَت به (أصولُ) أصحابنا (السلفيين)، كما هو متقرِّرٌ (فقهُ) الشافعيين. وكما احتاج الناس إلىٰ تراث (الشافعيين)، وعرفوا لهم (فقههم)؛ لم تخفَ مكانةُ أصحابنا (السلفيين)، ولا بعُدت (أصولهم) عن إسعاف الطالبين، ونجدة المُختصمين؛ حتىٰ يحتكم (الحنابلة السلفيون) إلىٰ ذلك التراث، وهم في الناس ما هم؛ يجمعون به شملهم، ويلُمُّون به شعثهم[2]!!

وبين أيدينا: زفرات حرّىٰ، من صدر حنبلي، علىٰ ما دهىٰ القومَ، في بعض محاضنهم العتيدة، من الخلل المنهجي، والأثر الكلامي؛ يرفعها الشيخ الفقيه المقرئ: أبو العباس أحمد بن الحسين العراقي (ت: ٥٨٨هـ)[3]:

---

(١) طبقات فقهاء اليمن، للجعدي (١٨١). وراجع ما سبق في ترجمة العمراني. ومقدمة الانتصار (١/ ٩٤-٩٧).

(٢) سبق لإمام الحنابلة في عصره: الشريف أبي جعفر (ت: ٤٧٠هـ)؛ أن أظهر الوشيجة السلفية، واللُّحمة الأثرية، المتجاوزة لحدود (المذهب الفقهي)، فاستعان هو وأصحابه، بالتراث (الشافعي)، في الصراع (السلفي - البدعي). يقول ابن رجبٍ: «وفي سنة ستين وأربعمائة كان أَبُو علي بن الوليد -شيخُ المعتزلة- قد عزم علىٰ إظهار مذهبه، لأجل موت الشيخ الأجلِّ أبي منصور بن يوسف. فقام الشريف أَبُو جعفرٍ، وعبر إلىٰ جامع المنصور، هو وأهل مذهبه، وسائر الفقهاء وأعيان أهل الحديث، وبلغوا ذلك. **ففرح أهل السنة بذلك، وقرأوا كتاب (التوحيد) لابن خزيمة**. ثم حضروا الديوان، وسألوا إخراج الاعتقاد الذي جمعه الخليفة القادر. فأُجيبوا إلىٰ ذلك. وقُرِئ هناك بمحضر من الجميع، واتفقوا علىٰ لعن من خالفه، وتكفيره، **وبالغ ابن فُورَك في ذلك!!**». انظر: ذيل طبقات الحنابلة، لابن رجبٍ (١/ ٣٧-٣٨). و(الاعتقاد القادري) المشار إليه في النص: هو اعتقاد سلفي، أقره الخليفة القادر بالله العباسي (ت: ٤٢٢هـ)، والخليفة معدود في جملة الشافعية. انظر: طبقات ابن الصلاح (١/ ٣٢٤)، طبقات السبكي (٢/ ١٥٥).

(٣) وقال الذهبي: «كان عارفًا بمذهب أحمد، داعيةً إلىٰ السنة، شرح عبادات الخرقي بالشعر، وكان مجموعَ الفضائل. روىٰ عنه الشيخ الموفق، والبهاء عبد الرحمن .. وآخرون» اهـ. معرفة القراء الكبار، للذَّهبيِّ (٢/ ٥٦١). وقال ابن قُطلوبغا: «قال ابن قدامة: كان إمامًا في السنة داعيةً إليها، وإمامًا في القراءة» اهـ، الثقات ممن لم يقع في الكتب الستة (١/ ٣٢٣).

«أما بعد حمد الله . . . ، والسلام علىٰ حضرة سيدنا الشيخ . . . ، كتابنا هذا إليه من دمشق، أم الشام . . . ، وكان السبب المستدعي لصدورها: ما قد ظهر من الفساد، وانتشر من البدع في أقطار البلاد، وعظم من الخطب وطم، وخص من الفتن وعم؛ بحيث إن جماعة من أهل السنة نسجت فيهم الآراء، فكانت هذه هي الفتنة العظيمة، والمحنة الجسيمة؛ لأن الخصوم قد قل بهم الاستيناس، ووقع منهم الإياس . . .

وإنما الشكوىٰ إلىٰ الله تعالىٰ من قوم: إلىٰ مذهب أحمد رضي الله عنه ينتمون، وبالسنة يتوسمون، ويدّعون التمسك بقوله وفعله، ويقرون بفضله ونبله؛ وهم مع ذلك يخالفون نصوصه، ويطّرحون عمومه وخصوصه؛ فكأنهم يدعون إليه ويبعدون منه، وينهون عنه وينأون عنه.

وجميع ما يرد عليهم من السنة الثابتة: ينفرون عنها، ويجبنون منها، ويسلطون علىٰ ما جاء في الصفات، من الأخبار والآيات: ما سلطه المتكلمون من التأويل، ويسلكون فيه مسالك أهل الإلحاد والتعطيل!!

ونحن نشكو إلىٰ سيدنا ما قد وقعنا، فيه ونشير إلىٰ بعض مالا يمكننا استقصاؤه:

فمن ذلك أنهم قالوا إن هذه الأحاديث الواردة في الصفات جميعها: إنما رواها حماد بن سلمة، وكان يلقيها إليه شيطان ليضل بها أهل الحق، أو كما قالوا. وما صح منها: فهو أخبار أحاد؛ لا يوجب العلم، ولا يصح الاحتجاج به!!

فإذا أريناهم كلام السلف عليها، قالوا: هذا مذهب أهل الحديث؛ ولا يلزم الفقهاءَ الأخذُ به!! ومهما سمعوه من أحاديث الصفات تأولوه، وصرفوه عن حقيقته، أو ردوه . . .».

ثم قال، بعد أن حكىٰ عنهم إنكار العلو والجهة أيضًا:

«**وعرضنا عليهم كتب السنة، كـ (التوحيد) لابن منده، و(الحجة) لأبي الفضل رحمهما الله**[1]، **وغيرهما من كتب السلف**؛ فقالوا: هذه صحف، لا تنطق!!».

---

(١) «لأبي الفضل»: كذا، وصوابها: لابن الفضل، كما استظهره المحقق، وهو قوام السنة. وينظر في معجم الأدباء (٢/٨٢٦) حفاوة قوام السنة بأبي العلاء.

ثم قال: « . . وكثير من أصحابنا يخالط أرباب الكلام والجدال، وينقل عنهم فظيع الأقوال، ويلقيه إلىٰ العوام، والأغمار الأغتام. وقد عظمت البلية، وشملت الفتنة، وكثرت الحيرة، والمخلط أكبر في الصدور من المحقق . . .».

ثم قال بعد كلام له: «والمأثور من تفضله: أن ينعم ويحقق هذه المسائل، بأوضح الدلائل، ويذكر الحكم في المشار إليهم، ويحذر من أهل البدع . . .؛ فهم ينسبون المثبت للسنة، الذاب عنها: إلىٰ الغلو في الدين، والخروج من نهج الصالحين. ويضيفون إلينا، بإثبات الصفات: التجسيم والتشبيه، كما زعم أهل الزيغ والتمويه . . . **وإن كتب الجواب، وكان بالقُرب منه، من علماء السنة، وفقهاء الشافعية، موافق؛ فليأخذ لنا خطه بذلك، لنُفْرِح أهل السنة، وتقوىٰ منهم المنَّة . . .**».

فجاء الجواب عن ذلك، من الشيخ الإمام أبي العلاء الحسن بن أحمد الهَمَذاني (ت: ٥٦٩هـ) موجزًا مختصرًا[١]، يشاركهم فيه الأسىٰ علىٰ ما وصل إليه الحال، ويسليهم بما جرىٰ في سابق القدر، من اختلاف الناس، وما صح به الخبر، من بقاء طائفة علىٰ الحق ظاهرين، منصورين. ثم ختم جوابه بـ: «ذكر الاعتقاد، الذي أجمع عليه علماء البلاد». وهو أحد متون أصحابنا الشافعية الذين نؤرخ لهم: «اعتقاد أبي حاتمٍ وأبي زرعة الرازيين»[٢].

لقد كانت (عقيدة أصحاب الحديث) و(أصول أهل السنة والجماعة): هي الأصل الجامع للسلفيين؛ الشافعي منهم، والحنبلي!!

---

(١) أرخ أبو العلاء وصول كتابهم إليه بشهر رجب، من سنة اثنتين وستين وخمسمائة، وأحالهم علىٰ كتاب له سابق، فصل فيه هذه المسائل وما يشاكلها، أسماه: (الجمل والغايات، في بيان الفتن والآيات). وانظر في ترجمة أبي العلاء: سير أعلام النبلاء (٢١/ ٤٢) وما بعدها، ذيل طبقات الحنابلة، لابن رجب (٢/ ٢٧٠) وما بعدها.

(٢) انظر: فتيا وجوابها في الاعتقاد، للحافظ أبي العلاء الهمذاني (٢٧) وما بعدها.

المبحث الثاني
المذهبان، وجدلية: الجمع والفرق؛ (منظور موضوعي)

بعيدًا عن سلطان المقولات العامة الذائعة، والمواقف التاريخية الشهيرة؛ لن تخطئ العين الفاحصة، في هذا السياق، جملة من الأدلة والشواهد، من مآخذ النظر، والأصول المعرفية، بإمكاننا أن نتكئ عليها في إضاءة فكرتنا عن انفكاك الجهة بين (الفقه الشافعي) و(الكلام الأشعري).

بل إن (الفقيه الشافعي) يدرك أن ثمة فواصلَ منهجيةً، بين (مستوىٰ) البحث (الكلامي)، وإن كان أشعريًّا، ينتمي إليه (كلاميًّا)، ومستوىٰ البحث (الفقهي)، وأنهما لا يتداخلان، أو هكذا ينبغي أن يعي الفقيه: أنهما (بحثان، منفصلان).

يعرض لنا تاج الدين السُّبكيُّ رحمه الله (ت: ٧٧١هـ) نموذجًا لذلك:

«قال الإمام، إمام الحرمين، في باب اجتماع الولاة من «النهاية»، في المرأة تدّعي غيبة وليها، وتطلب من السلطان أن يزوجها، وتُلِح في ذلك:

اختلف أرباب الأصول في ذلك؛ فذهب قدوتنا في الأصول: إلىٰ أنها تجاب، وأقصىٰ ما يمكن السلطان: أن يستمهلها؛ فإن أبت: أجابها. **وذهب القاضي أبو بكر ابن الباقلاني** إلىٰ أن القاضي لا يجيبها إن رأىٰ التأخير رأيا، ويقول: لا تجب عليّ إجابتك ما لم أحتط. انتهىٰ[(١)].

(١) كلام إمام الحرمين بنصه في: نهاية المطلب (١٢/ ١٠٢). والمسألة هنا مفرعة علىٰ القول بأن السلطان يزوجها، ولا يجب عليه طلب البينة، كما يأتي عن نص الجويني. وينظر: فتح العزيز (٧/ ٥٦٢)، كفاية النبيه، لابن الرفعة (١٣/ ٥٣).

وقد نقل الرافعي المسألة عن الإمام، وقال: **فيها وجهان**، رواهما الإمام عن أهل الأصول.

وأنت ترىٰ عبارة الإمام؛ لم يفصح بذكر وجهين، وإنما حكىٰ اختلاف الأصوليين. وأراد بقدوتنا في الأصول: الأشعري»[1].

إن تعقب السُّبكيِّ، وهو من أشد الداعمين لارتباط المذهبين، الأشعري والشافعي، والمؤرخين لذلك؛ يدل بوضوح علىٰ أنه لم يقبل -حسب صنعة المذهب، وتخريج أقواله ووجوهه- أن (يتسرب) خلاف الأشعري والباقلاني، إلىٰ هذه المساحة، ويسمَّىٰ **(وجها)!!** فهذه مساحة خاصة بـ (النقل الفقهي) عن (أصحاب الوجوه)؛ وهذا ليس حاصلًا في صورة المسألة!!

تنتقل المسألة إلىٰ الروضة، لكن بعبارةٍ أكثر إشكالًا، وأرحب موضعًا للتعقُّب: «فيه وجهان»؛ وحذفت: «لأهل الأصول»، فيعود الإسنوي (ت: ٧٧٢هـ) إلىٰ تعقب عبارة الروضة: «هذا يقتضي أن الخلاف لأصحاب الشافعي، وهو غلط؛ وذلك أن الرافعي رحمه الله، قال: فيه وجهان، رواهما الإمام عن أهل الأصول»[2]!!

والواقع أن إمام الحرمين (ت: ٤٧٨هـ) نفسه، قد صرح بأن صورة المسألة، هي في (ما بعد) النظر الفقهي، وإنما هي مسألة حُكمية، سياسية، ولذلك لم يُحفظ فيها تفريعٌ للأصحاب:

«وإن حكمنا بأن النظر مستحبٌّ؛ فلو ابتدر السلطان: نفذ تزويجه، وكان مسيئًا.

ويتجه علىٰ هذا: أن المرأة لو ألحّت، وطلبت التزويج ناجزًا، وقالت: إجابتي ممكنة، والإجابةُ الممكنة واجبة، والتأخير احتياط يجوز تركه، ولا يجوز تأخير واجبٍ لاحتياطٍ يجوز تركه؟!

---

(١) طبقات الشافعية (٣/ ٣٥٩)، وقارن: روضة الطالبين (٧/ ٦٩-٧٠).

(٢) انظر: روضة الطالبين، للإمام النَّوويِّ (٧/ ٦٩)، المهمات، للإسنوي (٧/ ٦٢).

وهذا لا ينتهي إليه كلام الفقهاء؛ وهو من محض أحكام الإيالة. وقد اختلف أرباب الأصول فيه..»[1]!!

ليس من المتاح، دائما، في كل هذه الفروع (الأجنبية) و(العواري الكلامية): أن يتوفر المحصلون، والمنقحون، ليقولوا لنا: إن هذا من صنعةِ، أو زيادةِ (أرباب الأصول)؛ بل قد تتدحرج هذه (الأشباه، والنظائر) في المدونات الفقهية، حتىٰ يظن (المستأخِر) أنها: من (**المذهب**)، ثم يتطور الأمر إلىٰ أن تصير (**معتمد الأصحاب**)؛ مع أن مبتدأها: عارية، من فقيه في المذهب، ألحقها بكتابه، وفقا لمشربه الكلامي؛ ويعِزّ، أو يتعذر: تأصيلها في (المروي، المنقول)؛ بل لعلها أن تكون علىٰ خلاف صريح (المنصوص)[2]!!

يؤرخ شيخ الإسلام ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ) لتلك الإشكالية، في مدونات المذاهب الفقهية:

«.. وكثير منهم قد تلبس ببعض المقالات الأصولية، وخلط هذا بهذا؛ فالحنبلي والشافعي والمالكي: يخلط بمذهب مالك والشافعي وأحمد، شيئًا من أصول الأشعرية والسالمية وغير ذلك، ويُضيفه إلىٰ مذهب مالك والشافعي وأحمد، وكذلك الحنفي: يخلط بمذاهب أبي حنيفة، شيئًا من أصول المعتزلة والكرامية والكلابية، ويضيفه إلىٰ مذهب أبي حنيفة ...»[3].

سوف نذكر هنا مجموعة من الشواهد الأصولية، علىٰ اختلاف المأخذين: مأخذ (الفقه الشافعي)، ومأخذ (الكلام الأشعري).

وبحسبنا من هذه الشواهد أن تقول لنا: إن الرؤية التوفيقية، لم تفلح كثيرًا في إذابة الفوارق المنهجية بين المذهبين؛ ولم يكن (التمذهب) لواحد منهما، يعني، ضربةَ لازبٍ: أن تُستَحضر أصول المذهب الآخر؛ فضلا عن أن يكون

---

(١) نهاية المطلب (١٢/ ١٠١). وانظر: الغاية في اختصار النهاية، للعز ابن عبد السلام (٥/ ١١٢)، المهمات (٧/ ٥٨).

(٢) سوف يأتي معنا، بمشيئة الله: نموذج آخر، لهذه (الدحرجات)، و(العواري)، في صفة العلو، عند حديث الجارية.

(٣) منهاج السنة (٥/ ٢٦١). وانظر حول الفكرة: در التعارض (٨/ ٣-٤)، ونصا في جامع المسائل (٣/ ٢٠٥-٢٠٦)، وهو في الفتاوىٰ (٥/ ٢٦١)، لكن بنقص.

الشخص الواحد مضطرا، وفق أصول معرفية: إلىٰ التزام المذهبين، جميعًا، أو تركهما جميعًا[1]!!

❁ ❁ ❁

المسألة الأولىٰ: الصلاة في الدار المغصوبة، والأرض المغصوبة:

هذه المسألة، وأشباهها، هي من المسائل الشهيرة المتداولة في كتب الفقه وأصوله[2]، **يعرض لها الغزالي** (ت: ٥٠٥هـ):

«فالذين سلموا في النوع الواحد[3]، نازعوا ههنا، فقالوا: لا تصح هذه الصلاة . . .

فقيل لهم: **هذا خلاف إجماع السلف**؛ فإنهم ما أمروا الظلمة عند التوبة بقضاء الصلوات المؤداة في الدور المغصوبة، مع كثرة وقوعها، ولا نهوا الظالمين عن الصلاة في الأراضي المغصوبة؟!

فأشكل الجواب علىٰ القاضي أبي بكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فقال: يسقط الوجوب: **عندها؛ لا بها، بدليل الإجماع،** ولا يقع واجبًا، لأن الواجب ما يثاب عليه، وكيف يثاب علىٰ ما يعاقب عليه؟! وفعله واحد، وهو كون في الدار المغصوبة، وسجوده وركوعه أكوان اختيارية، هو معاقب عليها ومنهي عنها.

وكل من غلب عليه الكلام: قطع بهذا، نظرا إلىٰ اتحاد أكوانه، في كل حالة من أحواله، وأن الحادث منه: الأكوان، لا غيرها

وهذا غير مرضي عندنا؛ بل نقول: الفعل، وإن كان واحدًا في نفسه، فإذا كان له وجهان متغايران: يجوز أن يكون مطلوبًا من أحد الوجهين، مكروهًا من

---

(١) لم نحتفل بترتيب هذه النماذج، وفق ورودها في الكتب الأصولية، بل كان ترتيبها تقديريًا، محضًا، آملين أن يكون عرضها هكذا، أعونَ علىٰ إبراز الفكرة الخاصة بموضوع البحث.

(٢) ينظر: التلخيص، للجويني (١/ ٤٨٢) وما بعدها، البحر المحيط (١/ ٢٦٢) وما بعدها، وغيرهما من كتب الأصول.

(٣) يعني بهم: الذين وافقوا أن النوع الواحد، كالسجود، قد ينقسم بالأوصاف والإضافات، فيكون طاعة، كما لو سجد لله، ومعصية، كما لو سجد لغير الله. والخلاف في هذا -حسب حكاية الغزالي- للمعتزلة. انظر: المستصفىٰ (١/ ٧٦)، وأيضًا: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي (١/ ١١٥).

الوجه الآخر؛ وإنما المحال أن يُطْلب من الوجه الذي يُكره، بعينه»[1].

ومن الواضح هنا أن الغزالي ميز بين مأخذ الفقهاء، ذي الطابع السلفي الظاهر في احتجاجه[2]**، ومأخذ المتكلمين** الذي تبناه الباقلاني، وتبعه من غلبت عليه صنعة الكلام، علىٰ ما يصرح به الغزالي[3].

وواضح -أيضًا- أن الغزالي يرجح النظرة الفقهية، بحجاجها (السلفي)، في مقابل النظرة الكلامية، بحجاجها (الأشعري).

وواضح هنا، أخيرًا: الأثر الكلامي (الأشعري) في تحليل الباقلاني للمشكلة الفقهية، واستخدامه لفكرة السببية، بالمفهوم الأشعري، في الخروج من الإشكال الذي واجهه[4].

يختم الإمام أبو المظفَّر السَّمْعانيّ (ت: ٤٨٩هـ) بحثه المطول لهذه المسألة، فيقول: «وقد نقل بعض المتأخرين من أصحابنا[5]، عن القاضي أبىٰ بكر الباقلاني، كلامًا غير مفهومٍ في هذه المسألة؛ وهو: أن صلاة الإنسان في الأرض المغصوبة، لا تقع مأمورا بها؛ ولكن يسقط الأمر بالصلاة: عندها؛ كما يسقط الأمر، بأعذار تطرأ، من الجنون وغيره. وهذا هذيانٌ؛ فأعرضنا عنه!!»[6].

❀ ❀ ❀

المسألة الثانية: قضاء الحائض للصوم: هل هو بأمر جديد؟

قال النَّوويُّ ﷺ (٦٧٦هـ):

«.. وأجمعت الأمة أيضًا علىٰ وجوب قضاء صوم رمضان عليها؛ نقل الإجماع فيه الترمذي وابن المنذر وابن جرير وأصحابنا وغيرهم.

---

(١) المستصفىٰ (١/ ٧٧).

(٢) وجدنا أيضًا، إمام المذهب يرد قولًا: «مما أدخله بعض أهل الكلام»، علىٰ مأخذ مسألة فقهية، بأنه: «قول لا يستقيم؛ يخالف الآثار». انظر: الأم (٣/٥١٦-٥١٧).

(٣) انظر كلامًا مهمًّا لشيخ الإسلام، حول هذه المسألة، ومأخذها في: مجموع الفتاوىٰ (١٩/ ٢٩٥).

(٤) انظر نقدًا لمأخذ الباقلاني في الجواب، عند الطوفي في شرح مختصر الروضة (١/ ٣٦٣).

(٥) مراده به: الجويني، كما هي عادته في الكتاب. انظر: البرهان (١/ ٢٠١).

(٦) قواطع الأدلة (١/ ٢٤٩). ويعلق الجويني علىٰ كلام الباقلاني بقوله: «هذا حائد عندي عن التحصيل غير لائق بمنصب هذا الرجل الخطير» اهـ المصدر السابق.

والمذهب الصحيح الذي قطع به الجمهور: أن القضاء يجب بأمر جديد، وليست مخاطبة بالصوم في حال حيضها؛ لأنه يحرم عليها الصوم؛ فكيف تؤمر به؟ وهي ممنوعة منه بسبب هي معذورة فيه، ولا قدرة لها علىٰ إزالته؟

وحكىٰ القاضي حسين وإمام الحرمين والغزالي في البسيط والمتولي والروياني وغيرهم، وجها: أنه يجب عليها الصوم في حال الحيض، وتعذر في تأخيره؛ لأنه لو لم يجب في الحال لم يجب القضاء كالصلاة.

قال إمام الحرمين: المحققون يأبون هذا الوجه؛ لأن الوجوب شرطه: اقتران الإمكان به، قال: ومن يطلب حقيقة الفقه، لا يقيم لمثل هذا الخلاف وزنا.

قلت [النَّوويّ]: **وهذا الوجه يتخرج علىٰ قاعدة مذهبنا في الأصول والكلام: أن تكليف ما لا يطاق جائز . . .**»[1].

إن هذا النص يقرر أن المحققين من الشافعية لا يقبلون التفريع علىٰ هذا الأصل الأشعري، ولا يقيمون لبناء الخلاف عليه وزنا، علىٰ ما يقرره الجويني (ت: ٤٧٨هـ) الفقيه.

أما الجويني المتكلم، فإنه يصرح بأصل شيخه، بجواز تكليف ما لا يطاق، حتىٰ التكليف بالجمع بين الضدين، بل يذكر قول شيخه بأن ذلك واقع أيضًا، شرعا[2].

بينما يقول في أصول الفقه: «فإن قيل: فما الصحيح عندكم في تكليف ما لا يطاق؟

قلنا: إن أريد بالتكليف: طلب الفعل؛ فهو، فيما لا يطاق: محال، من العالِم باستحالة وقوع المطلوب.

وإن أريد به ورود الصيغة، وليس المراد بها طلبا، كقوله ﷻ: ﴿كُونُوا۟ قِرَدَةً خَـٰسِـِٔينَ﴾ [البَقَرَة: ٦٥]؛ فهذا غير ممتنع؛ فإن المراد بذلك: كوّناهم قردة

---

(١) المجموع شرح المهذب (٢/٣٨٦). وكلام إمام الحرمين موجود بنصه في: نهاية المطلب (١/٣١٦).

(٢) الإرشاد (٢٠٣-٢٠٤)، وقارن: النظامية (٥٥) حيث يعود فيقرر أنه لا يطالب إلا بما يجوز.

خاسئين»[1]؛ **فكأنه يحاول التوسط، ليُرضي المادتين؛ حيث اجتمعتا!!**

يقول تاج الدين السُّبكيُّ (ت: ٧٧١هـ)، في بيان انفكاك مقام التخريج الفقهي لأصحابنا الشافعية، عن صنيع المتكلمين، وتقريراتهم:

«الأصحاب وإن أقروا بتكليف ما لا يطاق في موضعه لا يفرعون عليه ويحيلون ما لزم عنه لكونه غير واقع في الشريعة»[2].

❁ ❁ ❁

المسألة الثالثة: الكلام النفسي، بين الفقهاء والمتكلمين:

إن أغرب ما رأيناه من تجليات الازدواجية بين أصول المذهبين: أن القرآن الذي يتحدث عنه متكلمو الأشاعرة، ليس هو القرآن الذي يتحدث عنه الفقهاء والأصوليون الشافعية:

«**ويطلق القرآن**، والمراد به القائم بالنفس، الذي هو صفة من صفاته، وعليه يدل هذا المتلو، **وذلك محل نظر المتكلمين**.

وأخرىٰ: ويراد به الألفاظ المقطعة المسموعة، وهو المتلو، **وهذا محل نظر الأصوليين والفقهاء**، وسائر خَدَمة الألفاظ، كالنحاة والبيانيين والتصريفيين واللغويين، **وهو مرادنا**»[3]!!

إن فكرة الكلام النفسي التي تبناها المذهب الأشعري، لا علاقة لها بصنعة الفقهاء، ولذلك يقول الزركشي (ت: ٧٩٤)، وهو فقيه وأصولي شافعي، ومتكلم أشعري:

---

(١) البرهان (١/٨٩-٩٠). ويهتم المازري -إيضاح المحصول من برهان الأصول (٦٣) وما بعدها- بانتقاد موقف الجويني وتقريراته. غير أن النسخة المطبوعة كثيرة السقط، فاحشة الثغرات هنا، بحيث يتعذر المضي في استخلاص بحثه؟! وانظر حول تكليف ما لا يطاق: أصول الدين عند الإمام الطبري (٣٤٨) وما بعدها، ومصادر البحث هناك، وأيضًا: محمد العروسي: المسائل المشتركة بين أصول الدين وأصول الفقه (١٣٨) وما بعدها.

(٢) الإبهاج شرح المنهاج (١/١١١).

(٣) الزركشي: البحر المحيط (١/٤٤١)، وانظر: زكريا الأنصاري: غاية الوصول شرح لب الأصول (٣٣-٣٤)، وما يأتي في مبحث الكلام.

«واعلم أنه لم يُفَرِّع أئمتنا علىٰ الكلام النفسي، ولا اعتبروه بمجرده في إثبات العقود، ولا في فسخها، ولم يوقعوا الطلاق والعتاق بالنية، وإن صمم عليها بقلبه، لأن النية غير المنوي، فلا يستلزم أحدهما الآخر»[1].

وقد ترتب علىٰ مقالة الأشاعرة في (الكلام النفسي)، التي لم يفرع عليها الفقهاء، ولا التفتوا إليها في صنعتهم، علىٰ ما سبق؛ اختلاف الأشاعرة، عن أصحابنا (الشافعية) في طائفة من المسائل الأصولية، بناء علىٰ اختلاف المأخذ الكلامي، كما سيظهر في عدد من المسائل التالية، إن شاء الله.

❁ ❁ ❁

المسألة الرابعة: هل العموم له صيغة، أو لا صيغة له؟

صرح طائفة من المصنفين، من الأشاعرة وغيرهم: بأن هذا المسألة، والخلاف حولها: هو أحد فروع القول بـ (الكلام النفسي)[2].

وإذا كان أصل نظرية (الكلام النفسي): لا يتعلق بها بحث الفقهاء، ولا نظرهم، ولا لهم بها من حيث النظر الفقهي عناية، ولا اشتغال؛ فإن فروع هذه المسألة (الأصولية)، وأهمها: (الصيغ) المتعلقة بالجانب اللفظي: لها منزلة كبيرة في الاشتغال الأصولي، والبحث الفقهي.

ولما كانت نصوص الشافعي، علىٰ إثبات صيغ العموم ظاهرة[3]، بل قطعية الدلالة علىٰ مذهبه، وما هو معروف عنه عند عامة أصحابه[4]؛ كانت هذه المسألة الأصولية، أحد المعالم الفارقة بين الطريقتين: الشافعية، والأشعرية.

قال العلائي (ت: ٧٦١هـ): «نصوص الشافعي رحمة الله عليه: طافحة

---

(١) البحر المحيط (٢/ ٦٥)، وانظر أيضًا، حول هذه الفكرة: الانتصار، للعمراني (٢/ ٥٦٦، ٥٨٩)، شرح المقاصد، للتفتازاني (٤/ ١٥١).

(٢) انظر: التلخيص في أصول الفقه، للجويني (٢/ ١٣)، المنخول للغزالي (١٣٨-١٣٩)، المحصول لابن العربي (٧٣)، وأيضًا: التسعينية، لشيخ الإسلام (٣/ ١٠٣٤-١٠٣٥).

(٣) انظر: الرسالة، (٥٦) وما بعدها، والمدخل إلىٰ علم السنن، للبيهقي (٢/ ٤٦٣) وما بعدها.

(٤) نقل الزركشي بعض هذه النصوص عن أبي بكر الصيرفي، وصرح أنها: قطعية. ونقل أنه مذهب عامة أصحابه. انظر: البحر المحيط (٣/ ١٨-١٩).

بالقول بالعموم، وحمل صيغته عليه؛ عند الإطلاق، والتجرد عن القرائن المخصصة»[1].

وأما أبو الحسن (ت: ٣٢٤هـ): فلا يقول بذلك، كما حكاه عنه عامة من نقل مذهبه، بل إما أن (ينفي) أن يكون للعموم صيغة تدل عليه، ويقول هي مشتركة بين العموم والخصوص[2]، أو: يتوقف، وهو قوله المشهور عنه[3].

يقول أبو إسحاق الشِّيرازيُّ (ت: ٤٧٦هـ) في حكاية هذا الخلاف بين المذهبين:

«للعموم صيغة؛ بمجردها: تدل علىٰ استغراق الجنس، والطبقة.

وقالت الأشعرية: ليس للعموم صيغة؛ وما يرد من ألفاظ الجمع: فلا يحمل علىٰ العموم، ولا علىٰ الخصوص؛ إلا بدليل»[4].

والواقع أن خلاف أبي الحسن الأشعري، ومن تبعه، في هذه المسألة: لم يكن مع الشافعي وحده، بل قال السَّمْعانيُّ: «وهذا قول **جملة الفقهاء**، وكثير من المتكلمين»[5]؛ حتىٰ قال السرخسي، الحنفي (ت: ٤٨٣هـ): «قال بعض المتأخرين، **ممن لا سلف لهم في القرون الثلاثة**: حكمه الوقف فيه، حتىٰ يتبين المراد منه، بمنزلة المشترك أو المجمل، ويسمىٰ هؤلاء: الواقفية»[6].

---

(١) تلقيح الفهوم، في صيغ العموم (١١١).

(٢) نص عليه ابن فورك عنه: «ويقول: إنه ليس في اللغة صيغة موضوعة للاستغراق، بل جميع ذلك مشترك، غير مختص بأحد المعنيين» اهـ، مقالات أبي الحسن (٢٠٥).

(٣) القول بالوقف: هو أشهر القولين عنه، نقله الباقلاني عن أبي الحسن، وتبعه عليه. انظر التلخيص، للجويني (٢/ ١٩). وقد حكىٰ القولين: الآمدي، قال: «وعلىٰ كل قول واحد من القولين، جماعة من الأصوليين» اهـ، الإحكام في أصول الأحكام (٢/ ٢٠٠). وحكاهما أيضًا: العلائي، في تلقيح الفهوم (١٠٨، ١١٠).

(٤) التبصرة في أصول الفقه، للشيرازي (١٠٥)، ونحوه في اللمع (١٥)، وقرره في شرح اللمع (١/ ٣١٨) وما بعدها.

(٥) قواطع الأدلة، لأبي المظفَّر السَّمْعانيّ (١/ ٢٨٤). وصرح غير واحد أنه قول الأئمة الأربعة؛ فمن الشافعية: العلائي في تلقيح الفهوم (١٠٧). وانظر أيضًا: العدة في أصول الفقه لأبي يعلىٰ الحنبلي (٢/ ٤٨٩)، والواضح لابن عقيل (٣/ ٣١٣).

(٦) أصول السرخسي (١/ ١٣٢). وانظر: مجموع فتاوىٰ شيخ الإسلام (٦/ ٤٤٠-٤٤١).

المسألة الخامسة: هل للأمر صيغة، أو لا صيغة له؟

هذه المسألة: قسيمة (صيغ العموم)، في تعلقها بفكرة (الكلام النفسي)، وفي تعبيرها عن مذهب الشافعي، كما هي معبرة أيضًا عن مذهب أبي الحسن، واختياره فيها، بل فيها أيضًا نفس القولين المنقولين عنه في المسألة السابقة: الوقف، والنفي.

يقول ابن فورك (ت: ٤٠٦هـ): «وكذلك في مسألة الأمر، والعموم، كليهما: ينص علىٰ قول من يقول بالوقف فيهما، إذا لم يكن سوىٰ اللفظ، مما يعيِّن اللفظ في الدلالة علىٰ المراد»[(١)].

وقال الآمدي: «وقد اختلف القائلون بكلام النفس: هل للأمر صيغة تخصه، وتدل عليه دون غيره، في اللغة، أم لا؟

فذهب الشيخ أبو الحسن، رحمه الله ومن تابعه إلىٰ النفي، وذهب من عداهم إلىٰ الإثبات»[(٢)].

بدأ تقرير الشافعية، للخلاف في هذه المسألة، وسابقتها أيضًا، بصورة جلية، وحدية أيضًا، في طبقة متقدمة من أئمة المذهب الشافعي، وأعلامه.

ولعل أقدم، وأهم نص، وقفنا عليه، يبحث هذه المسألة، هو لأبي حامد الإسفرائيني (ت: ٤٠٦هـ)، شيخ المذهب، وإمام طريقة العراقيين من الأصحاب[(٣)]، قال:

«**مسألة**: في أن الأمر، أمر لصيغته، أو لقرينة تقترن به؟

اختلف الناس في الأمر: هل له صيغة تدل علىٰ كونه أمرًا، أم ليس له ذلك؟

علىٰ ثلاثة مذاهب:

---

(١) مقالات الأشعري، لابن فورك (٢٠٠)، وانظر: البرهان (١/ ١٥٧).

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي (٢/ ١٤١)، وانظر القولين في: تشنيف المسامع، شرح جمع الجوامع، للزركشي (٢/ ٥٨٢).

(٣) الوصف للنووي في تهذيب الأسماء واللغات (٢/ ٢٠٨)، وانظر: طبقات السبكي (٤/ ٦١).

فذهب أئمة الفقهاء إلىٰ أن الأمر له صيغة، تدل بمجردها علىٰ كونه أمرًا، إذا عريت عن القرائن، وذلك مثل قول القائل: افعل كذا وكذا، وإذا وجد ذلك عاريًا عن القرائن، كان أمرًا، ولا يحتاج في كونه أمرًا إلىٰ قرينة.

هذا مذهب الشافعي رحمه الله ومالك وأبي حنيفة والأوزاعي، وجماعة أهل العلم، وهو قول البلخي من المعتزلة.

وذهبت المعتزلة بأسرها -غير البلخي- إلىٰ أن الأمر لا صيغة له، ولا يدل اللفظ بمجرده علىٰ كونه أمرًا، وإنما يكون أمرًا بقرينة تقترن به، وهي الإرادة.

ثم اختلفوا في تلك الإرادة: فمنهم من قال: هي إرادة المأمور به، فإذا قال: افعل، وأراد بذلك إيجاد المأمور به، صار أمرًا، وإذا عري عن ذلك، لم يكن أمرًا.

ومنهم من قال: يحتاج إلىٰ إرادة شيئين: إرادة المأمور به، وإرادة كون اللفظ أمرًا.

ومنهم من اعتبر إرادة ثلاثة أشياء.

ولسنا نتكلم معهم في هذا الفصل، فإنه شيء يتفرع علىٰ مذاهبهم، وإنما الخلاف بيننا وبينهم في الأصل، وهو أن اللفظ هل يكون أمرًا بصيغته، أو بقرينة تقترن به؟

وذهب الأشعري ومن تابعه: إلىٰ أن الأمر هو معنىٰ قائم بنفس الآمر، لا يفارق الذات ولا يزايلها.

وكذلك عنده سائر أقسام الكلام من النهي والخبر والاستخبار وغير ذلك، كل هذه المعاني قائمة بالذات لا تزايلها، كالقدرة والعلم وغير ذلك.

وسواء في هذا أمر الله تعالىٰ وأمر الآدميين، إلا أن أمر الله تعالىٰ يختص بكونه قديمًا، وأمر الآدمي محدث، وهذه الألفاظ والأصوات ليست عندهم أمرًا ولا نهيًا، وإنما هي عبارةٌ عنه.

.. وكان ابن كلاب، عبد الله بن سعيد القطان يقول: هي حكاية عن الأمر.

وخالفه أبو الحسن الأشعري في ذلك، فقال: لا يجوز أن يقال: إنها حكايةٌ، لأن الحكاية تحتاج إلىٰ أن تكون مثل المحكيِّ، ولكن هو عبارةٌ عن الأمر القائم بالنفس، وتقرَّر مذهبُهم علىٰ هذا.

فإذا كان هذا حقيقة مذهبهم، فليس يتصور بيننا وبينهم خلافٌ في أن الأمر هل له صيغة أم لا، فإنه إذا كان الأمر عندهم هو المعنىٰ القائم بالنفس، فذلك المعنىٰ لا يقال: إن له صيغة، أو ليست له صيغة، وإنما يقال ذلك في الألفاظ، ولكن يقع الخلاف في اللفظ الذي هو عندهم عبارةٌ عن الأمر، وعندنا أن هذا هو أمرٌ، وتدل صيغته علىٰ ذلك من غير قرينةٍ، وعندهم أنه لا يكون عبارةً عن الأمر، ولا دالًا علىٰ ذلك بمجرد صيغته، ولكنه يكون موقوفًا علىٰ ما بينه الدليل، فإن دل الدليل علىٰ أنه أريد به العبارة عن الأمر، حمل عليه، وإن دل الدليل علىٰ أنه أريد به العبارة عن غيره، من التهديد والتعجيز والتحذير وغير ذلك، حمل عليه، إلا أننا نتكلم معهم في الجملة: أن هذا اللفظ، هل يدل علىٰ الأمر من غير قرينة أم لا»[١].

ثم يأتي بعده: أبو المظفَّر السَّمْعانيّ (ت: ٤٨٩هـ) ويقرر نحوا من بحث أبي حامد، ويؤرخ لهذه المقالة أيضًا، بأنه لم يسبقهم إليها أحد من العلماء:

«وللأمر صيغة مفيدة بنفسها في كلام العرب، من غير قرينة تنضم إليها، وكذلك النهي، **وهذا قول عامة أهل العلم**.

وذهب أبو الحسن الأشعري، ومن تبعه: إلىٰ أنه لا صيغة للأمر والنهي، وقالوا: لفظ (افعل) لا يفيد بنفسه شيئًا إلا بقرينة تنضم[٢] إليه، ودليل يتصل به.

وعندي أن هذا قول لم يسبقهم إليه أحد من العلماء.

وقد ذكر بعض أصحابنا شيئًا من ذلك عن ابن سريج، ولا يصح.

---

(١) نقل هذا النص بطوله: شيخ الإسلام ابن تيمية في درء التعارض (٢/ ١٠٦-١٠٨)، ونسبه إلىٰ: كتاب (التعليق في أصول الفقه) لأبي حامد، وبنحوه في التسعينية أيضًا (٣/ ٨٧٧) ونسبه إلىٰ: «كتابه في أصول الفقه، الذي شرح فيه رسالة الشافعي» اهـ، ولا نعلم لوجود هذه الكتب أثرًا ولا خبرًا. ولم ينفرد شيخ الإسلام بهذا النص النفيس، بل نقله الفقيه والأصولي الشافعي، الأشعري، المتقن: بدر الدين الزركشي في: البحر المحيط (٢/ ٣٥٤-٣٥٥).

(٢) في الأصل، في الموضعين: «تنظمُّ»!!

وإذا قالوا: إن حقيقة الكلام: معنًى قائمٌ في نفس المتكلم، والأمر والنهي كلامٌ، فيكون قوله: (افعل) و(لا تفعل) عبارةً عن الأمر والنهي، ولا يكون حقيقةَ الأمر والنهي.

فهذا[1] أيضًا لا يعرفه الفقهاء، وإنما يعرفون قوله (افعل) حقيقةً في الأمر، وقوله (لا تفعل) حقيقةً في النهي»[2].

وهو الخلاف الذي يقرره أيضًا أبو إسحاق الشِّيرازيُّ (ت: ٤٧٦هـ) في كتبه الأصولية الثلاثة[3].

❀ ❀ ❀

المسألة السادسة: صيغة الأمر، هل تدل علىٰ الوجوب؟

إذا قلنا إن للأمر صيغة تدل عليها، إما بنفسها، أو بالقرائن، أو بالإرادة، أو بما كان؛ فهل يدل هذا (الأمر): علىٰ وجوب المأمور به، أو لا؟

يقول الشافعي، بعبارةٍ واضحةٍ: «وفي كلِّ الحَتْمِ من الله: الرَّشَدُ؛ **فيجتمع: الحتمُ**، والرشَدُ»[4]!!

ومن متفرقات أقوال الإمام، وتصرفاته الفقهية: تقرر مذهبه عند أصحابه: أن للأمر صيغة، تدل علىٰ الوجوب (= الحتم)[5].

يقول المزني (ت: ٢٦٤هـ):

«مذهب الشافعي عندي، وبالله التوفيق: أن الأمر والنهي، من الله ﷻ، ومن رسوله صلىٰ الله عليه: علىٰ الظاهر، والعموم، والحتم؛ إلا أن يأتي في

---

(١) في الأصل: «وهذا»، والصواب ما أثبته.

(٢) قواطع الأدلة (١/ ٨٠-٨١).

(٣) انظر: التبصرة (٢٢)، اللمع (٧، ٣٩)، شرح اللمع (١/ ١٦١) وما بعدها.

(٤) الأم (٦/ ٣٦٩).

(٥) ينبه إمام الحرمين علىٰ الدعاوي في مذهب الشافعي، فيقول: «وأما الشَّافعيُّ رضي الله عنه: فقد ادَّعىٰ كل من أهل المذاهب، أنه علىٰ وفاقه، وتمسكوا بعبارات متفرِّقة له في كتبه، حتَّىٰ اعتصمَ القاضي رضي الله عنه، بألفاظٍ له من كتبه، واستنبط منها مصيره إلىٰ الوقف، وهذا عدولٌ عن سنَن الإنصاف؛ فإنَّ الظَّاهر والمأثور من مذهبه: حمل مطلق الأمر علىٰ الوجوب» اهـ من التلخيص في أصول الفقه (١/ ٢٦٤).

سياق الخبر، أو في غيره: ما يدل علىٰ أنه أريد به الخصوص، أو باطن، أو إرشاد، أو إباحة، أو دلالة؛ فيلزم قبول الدليل»[1].

بينما اختلف عنه في ذلك، مذهب أبي الحسن، فذهب إلىٰ (الوقف)؛ كعادته فيما خالف فيه الإمام[2].

يقول البغدادي (ت: ٤٢٩هـ): «اختلفوا في الأمر، إذا ورد ممن يلزم المأمورَ طاعته؛ فقال مالك والشافعي وأبو حنيفة، وعامة الفقهاء: بأن ظاهره الوجوب، ولا يُحمَل علىٰ غيره إلا بدلالة. وحملته القدرية علىٰ الندب. وقالت الواقفية: لا يحمل علىٰ وجوب، ولا علىٰ ندب، ولا غيرهما، إلا بدلالة. وبه قال أبو الحسن الأشعري، وابن الراوندي.

والصحيح عندنا: أنه للوجوب بظاهره، ويصرف بالدلالة عن الوجوب، إلىٰ وجوه..»[3].

إن الازداوجية المنهجية التي نحاول فتْق البحث فيها، تبلغ مداها من التزايُل (=الاستقطاب)، وانفكاك الجهة الجامعة بين المذهبين؛ حينما ينحاز المتكلمون طُرًّا، إلا واحدًا، بحسب (إحصاء) إمام الحرمين، عن صف إمام المذهب الفقهي، بل عن موقف الفقهاء قاطبة، لصالح الموقف الكلامي، مع أن القضية هنا ليست من القضايا الكبار في علم الكلام، ومع أن الموقف الكلامي الذي انحازوا إليه، ليس موقفا إيجابيا، محققا، منتجا؛ وإنما هو مجرد وقف؟!

---

(١) الأمر والنهي علىٰ معنىٰ مذهب الشافعي، للمزني (٨٦). وانظر: المدخل إلىٰ علم السنن، للبيهقي (٢/٤٦٨-٤٧٢).

(٢) ينفرد أبو إسحاق الشِّيرازيُّ، بنقل طريف في المسألة، وفيه موافقة مذهب الشافعي. يقول: «وأما مذهب الأشعرية، فإن أبا الحسن الأشعري، ﷺ: أملىٰ علىٰ أصحاب أبي إسحاق [= المروذي، الفقيه الشافعي الكبير(ت: ٣٤٠هـ)] ببغداد: أن الأمر يقتضي الوجوب. والقاضي أبو بكر [= الباقلاني] قال: يتوقف فيه، وقال: لا يحمل علىٰ وجوب، ولا ندب إلا بدليل» اهـ، شرح اللمع (١/ ١٧٢).

(٣) أصول الدين، عبد القاهر البغدادي (٢١٥)، وانظر: مقالات أبي الحسن، لابن فورك (٢٠٤)، التلخيص، للجويني (١/ ٢٦١-٢٦٣)، الإحكام، للآمدي (٢/ ١٤٤-١٤٥). وقد حكىٰ الشِّيرازيُّ الخلاف مع الأشعرية في هذه المسألة، في ثلاثة كتبه: التبصرة (٢٦-٢٧)، واللمع (٧)، وشرح اللمع (١/ ١٧٢).

يقول الجويني (ت: ٤٧٨هـ): «**وأما جميع الفقهاء**: فالمشهور من مذهب الجمهور منهم: أن الصيغة التي فيها الكلام[(١)]: للإيجاب إذا تجردت عن القرائن، وهذا مذهب الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ.

والمتكلمون من أصحابنا مجمعون علىٰ اتِّباع أبي الحسن في الوقف، ولم يساعد الشافعيَّ منهم غيرُ الأستاذ أبي إسحاق»[(٢)]!!

❁ ❁ ❁

المسألة السابعة: هل الألفاظ المستعملة في الشرع هي علىٰ نفس وضعها اللغوي، أو تصرف الشرع فيها بنقل أو زيادة أو نقصان؟

إن هذه المشكلة تُطرح -عادة- ضمن مباحث الألفاظ الدائرة في عامة كتب أصول الفقه، وبإمكاننا أن نلمسها -أيضًا- بكل وضوح في الكتب الفقهية، والمباحث الكلامية أيضًا:

أما الفقه الشافعي: فإنه يرىٰ أن الشرع تصرف في الألفاظ المستعملة فيه، ولذلك يرجع في معناها إلىٰ عرف الشرع، واستعماله، لا إلىٰ مجرد الوضع اللغوي.

يقول العمراني (ت: ٥٥٨هـ): «**الصلاة في اللغة**: الدعاء، قال الله تعالىٰ، لنبيِّه، ﷺ: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ﴾ [التَّوْبَة: ١٠٣]، أي: ادع لهم..

وأما في الشرع: فقد نُقِل هذا الاسم، إلىٰ أقوال وأفعال مخصوصة، وهي: التكبير والقراءة، والركوع والسجود والتشهد وغير ذلك؛ **فإذا وردت الصلاة في الشرع؛ فإنما تنصرف إلىٰ الصلاة الشرعية، دون اللغوية**»[(٣)].

---

(١) يعني: صيغة الأمر. انظر: البرهان، رقم (١٢٨).

(٢) البرهان (١/١٥٩)، رقم (١٣٢). وانظر: الإحكام، للآمدي (٢/١٤٣-١٤٤)، تعليقًا مهمًّا لأبي نصر السجزي علىٰ هذه المسألة في: رسالته إلىٰ أهل زبيد (١٩٥-١٩٦).

(٣) العمراني: البيان في مذهب الإمام الشافعي، شرح المهذب (٢/٧)، وانظر تعريفه للصيام (٣/٤٥٧)، وانظر في تعريف الصلاة في اللغة والشرع: المجموع للنووي (٣/٣)، مغني المحتاج، للخطيب الشربيني (١/ ١٢٠)، وغيرها من كتب المذهب.

قال النَّوويُّ (ت: ٦٧٦هـ): «**هذا قول جماهير العلماء، من أهل اللغة والفقه وغيرهم**، وسميت الصلاة الشرعية، صلاة؛ لاشتمالها عليه.

هذا علىٰ مذهب الجمهور من أصحابنا وغيرهم من أهل الأصول: أن الصلاة ونحوها من الأسماء الشرعية: منقولة من اللغة»[(١)].

لكن هذا لا يناسب الكلام الأشعري؛ فالأشاعرة يقررون في مسائل الإيمان: أن الإيمان هو التصديق، ويستدلون علىٰ ذلك بأن هذا هو معناه في اللغة، وأن الشرع لم يغير الوضع اللغوي عما هو عليه.

يقول ابن فورك (ت: ٤٠٦هـ) في بيان مذهب أبي الحسن:

«وكان يقول . . إن أسماء الدين: هي أسماء اللغة؛ لأن الله ﷻ خاطب العرب بلغتها، وبما كانوا يتخاطبون به في لسانها، ولم تغير الشريعةُ اللغةَ عما كانت عليها، ولا أبدعت فيها اسما لم يكن؛ بل إنما جاءت علىٰ مخاطبة أهلها . .

وعلىٰ هذا الأصل كان يبني الكلام في معنىٰ الإيمان والكفر، والمعصية والطاعة، والظلم والعدل والجور والفسق، ويقول: علينا أن نعتبر ما في لغتهم، فنجريه علىٰ ما تخاطبوا به، وتعارفوه فيما بينهم»[(٢)].

وهذا الأصل الذي قرره أبو الحسن، يطرده الباقلاني في جميع أسماء الأحكام والعبادات، وينسب ذلك إلىٰ أهل الحق، وجميع سلف الأمة، من الفقهاء وغيرهم، ويرىٰ أن من خالف ذلك من الفقهاء: اغتر بشبه الخوارج والمعتزلة[(٣)]، دون انتباه إلىٰ ما يترتب علىٰ قوله، ودون قصد إلىٰ نصرة باطلهم، ويرىٰ أن الصلاة ونحوها، هي علىٰ نفس معناها اللغوي، لكن اشترطت معه

---

(١) النَّوويّ: تهذيب الأسماء واللغات (٢/ ١/ ١٧٩)، وانظر كلامًا مهمًّا حول هذه المسألة عند أبي حاتمٍ الرازي، الإسماعيلي، في: الزينة (١/ ٨٧) وما بعدها. وينظر أيضا: الصاحبي، لابن فارس (٧٨-٨٦).

(٢) مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري (١٥٢)، وانظر: اللمع، لأبي الحسن (١٢٣)، نهاية الأقدام (٤٧١)، أبكار الأفكار (٥/ ٩)، شرح المقاصد (٥/ ١٨٣-١٨٥).

(٣) انظر في تقسيم الألفاظ عند المعتزلة: المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين البصري (١/ ١٨) وما بعدها، وينظر أيضًا: شرح الأصول الخمسة (٧٠٩-٧١٠)، تثبيت دلائل النبوة (١/ ٢٢٠).

شروط أخرىٰ، كالنية والركوع والسجود، ونحو ذلك[1].

وحينما التقت المادتان: الشافعية والأشعرية، في مباحث اللغات من علم أصول الفقه، ظهرت إشكالية التفاوت بين النظرتين.

يقول الأستاذ عبد القاهر البغدادي (ت: ٤٢٩هـ):

«**أجمع أصحاب الشافعي**: علىٰ أنه قد نُقل بالشرع أسماءٌ كثيرةٌ، عن معانيها في اللغة، إلىٰ معانٍ سواها، إلا أبا حامدٍ المرْوَرُّوذِي، فإنه زعم أن الأسامي كلها باقيةٌ علىٰ مقتضاها في اللغة قبل الشرع، وبه قال أبو الحسن الأشعري.

ومثال ذلك: **الإيمان في اللغة: بمعنىٰ التصديق، وقد صار بالشرع عند أصحاب الشافعي اسمًا لجميع الطاعات، وعند الأشعري أنه الآن أيضًا بمعنىٰ التصديق**.

وكذلك الصلاة والحج والعمرة: أسماءٌ لأفعالٍ مخصوصةٍ، زائدةٍ علىٰ ما كان مفعولًا[2] منها في اللغة، قبل الشرع، **عندنا**[3]، وهي عند الأشعري ثابتةٌ علىٰ ما كان عليه قبل الشرع، إلا أنها لا تُحْتسب إلا إذا أتىٰ بها علىٰ الشروط التي علقتها بها»[4].

وإزاء هذا المأزق، والتفاوت بين النظرتين، اضطرب بعض الأصوليين في الجمع بين المذهبين[5]، واضطر آخرون إلىٰ تلفيق مقالة؛ تسمح بالجمع بين (الفروع) الشافعية، و(الأصول) الأشعرية:

---

(١) انظر: الباقلاني: التقريب والإرشاد (١/ ٣٨٧-٣٩٨)، وقد علق الجويني علىٰ مذهبه بأنه «استمر علىٰ لَجاج ظاهر». انظر: البرهان (١/ ١٣٤).

(٢) «مفعولًا»: كذا، وكأنها: (مقولا).

(٣) نلاحظ هنا أن البغدادي، وهو من هو في أشعريته، ينسب هذا القول إلىٰ أصول الشافعية بقوله: (عندنا)، ثم يحكي خلاف الأشعري؛ فالبغدادي هنا يبدو أصوليًا شافعيًا، وليس متكلمًا أشعريًا كالذي عهدناه منه!!

(٤) نقله الزركشي في البحر المحيط (٢/ ١٦٠)، والظاهر أنه ينقله من كتابه الضائع في أصول الفقه.

(٥) ذهب الشِّيرازيُّ في التبصرة (١٩٨)، واللمع (٦) إلىٰ أن هذه الأسماء منقولة من اللغة إلىٰ معان وأحكام شرعية، ونسب القول المقابل للأشعرية، بينما يستشعر في شرح اللمع (١/ ١٢١) أن القول بالنقل سوف يرد علىٰ تعريف الإيمان بأنه التصديق، فيقول: «ويمكننا أن نحترز من هذه المسألة، =

«**والمختار: وقوع الفرعية منها**[1]. . ، **كالصلاة، لا الدينية**[2]؛ أي: المتعلقة بأصول الدين؛ فإنها في الشرع مستعملة في معناها اللغوي، كالإيمان؛ فإنه كذلك، ومعناه اللغوي: تصديق القلب. .»[3].

بينما احتفظ السلفيون بأصول الشافعي، وطردوها في أصول الدين، واحتجوا بها علىٰ ما ذهبوا إليه من أن العمل داخل في الإيمان.

قال تاج الدين السُّبكيُّ (ت: ٧٧١هـ):

«ورأيت في كتاب تعظيم قدر الصلاة، للإمام الجليل محمد بن نصرٍ (ت: ٢٩٤هـ)، عن أبي عبيدٍ (ت: ٢٢٤هـ): أنه استدل علىٰ أن الشارع نقل الإيمان عن معناه اللغوي إلىٰ الشرعي، بأنه نقل الصلاة والحج ونحوهما إلىٰ معان أخرىٰ؛ قال: فما بال الإيمان»[4].

وهي الفكرة التي يستفيد منها العمراني (ت: ٥٥٨هـ) في الرد علىٰ الأشعرية، ومن قال إن الإيمان هو التصديق بالقلب فحسب، واحتج باللغة

= فنقول: إن الأسماء منقولة، إلا في هذه المسألة» (؟!)، ويقال: إنه أول من فرق بين النقل في الأسماء الفرعية (الفقهية)، والأسماء الدينية (العقدية) في هذا المقام. علىٰ أنه عاد (١/ ١٣٢-١٣٦) فذكر طائفة من الأسماء المنقولة في الشرع عن معانيها اللغوية، كالوضوء والتيمم والصلاة ونحوها، ثم قال (١٣٦-١٣٧): «فاختلف الناس في هذه الألفاظ: فذهب أكثرهم إلىٰ أنها منقولة من اللغة إلىٰ الشرع، وهو مذهب المعتزلة. ومن أصحابنا من قال: الأسماء كلها مبقاة علىٰ موضوعاتها في اللغة، لم ينقل منها شيء إلىٰ الشرع، وهو قول أهل الحق، ومذهب أهل السنة. وقد ذكرنا أن ذلك أول بدعة ظهرت في الإسلام؛ فأصل ذلك مسألة الإيمان علىٰ ما بيناه . . وأصل البدعة وفساد الاعتقاد إنما جاء من تلك المسألة، وقد نصرت في التبصرة إلىٰ [كذا] أن الأسماء منقولة. ويمكننا نصرة ذلك من غير أن نشارك المعتزلة في بدعتهم، فنقول: إن هذه الألفاظ التي ذكرناها منقولة إلىٰ الشريعة، وليس [الأصل: فليس] من ضرورة النقل أن يكون في جميع الألفاظ، وإنما يكون حسب ما يدل عليه الدليل» اهـ وما أشرنا إليه من الاضطراب، في المسألة، والتخوف من إلزامات المخالفين: ظاهر في النص.

(١) ليوافق الفقه الشافعي.

(٢) ليوافق الكلام الأشعري.

(٣) زكريا الأنصاري: غاية الوصول، شرح لب الأصول (٤٧)، وهو متابع لأصله: جمع الجوامع. انظر: حاشية العطار علىٰ شرح جمع الجوامع (١/ ٣٩٧)، واختاره الزركشي في البحر (٢/ ١٦٤).

(٤) الإبهاج شرح المنهاج (١/ ٢٧٨) ونقله أيضًا الزركشي في البحر (٢/ ١٦٧)، والنص ليس في المطبوع من كتاب تعظيم قدر الصلاة، والمطبوع منه ناقص، ولا هو أيضًا في كتاب الإيمان لأبي عبيدٍ.

علىٰ ذلك[1].

❀ ❀ ❀

المسألة الثامنة: هل الإيمان قول وعمل؟

الموقف هنا أغرب، وأدخل في الانفصال والتمايز من الفكرة السابقة؛ فالمتكلمون هنا لا يخالفون الإمام فحسب؛ بل يعيبونه أيضًا!!

يقول الرازي (ت: ٦٠٦هـ): «.. في المسائل التي جعلوها عيبا علىٰ الشافعي في الأصول:

المسألة الأولىٰ: **قد نقلنا عن الشافعي**: أن الإيمان قول وعمل واعتقاد.

وقال المتكلمون: الإيمان ليس إلا التصديق بالقلب، واحتجوا عليه بوجوه ...»[2].

ومن البديهي أن المراد بالمتكلمين -هنا-: الأشاعرة؛ فالعيب -بحسب رواية الرازي- هو من الوسط الكلامي الأشعري، لنص الإمام، وليس فقط لما يقتضيه أصله ومذهبه[3]!!

والموقف الكلامي -هنا- محدَّدٌ سلفًا، باعتباره ثابتًا، ينظر من خلاله إلىٰ نص الإمام وأصله؛ وهذا ما يفهم من قول الرازي:

«واعلم أن قول الشافعي لا يمكن جعله من المعائب؛ فإن الذي ذهب إليه مذهب قوي في الاستدلال والاحتجاج به[4]؛ **إلا أن الذي اختاره علماء الأصول من أصحابنا هو هذا القول الثاني**»[5].

---

(١) انظر: الانتصار في الرد علىٰ القدرية (٣/ ٧٥٦)، وانظر: نصه في الفصل الأخير من الدراسة.

(٢) مناقب الشافعي (١٣٥).

(٣) يقول شيخ الإسلام في تأريخ نفيس لهذا (العيب!!): «أئمة الكلام: إذا قلدوا مذهبا من المذاهب الأربعة، اقتصروا في تقليده علىٰ القضايا الفقهية، ولا يلتزمون موافقته في الأصول، ومسائل التوحيد؛ بل قد يجعلون شيوخهم المتكلمين أفضل منهم في ذلك!!». اهـ مجموع الفتاوىٰ (٩/ ٢٨٤)، وأصله من: الرد علىٰ المنطقيين (٤٤٤).

(٤) كذا، والظاهر لي أنها: الاحتجاج له.

(٥) مناقب الشافعي (١٣٦).

ثم قال: «وللشافعي أن يجيب، فيقول: الأصل في الإيمان: هو الإقرار والاعتقاد؛ فأما الأعمال فإنها من ثمرات الإيمان وتوابعه؛ وتوابع الشيء قد يطلق عليها اسم الأصل، علىٰ سبيل المجاز؛ وإن كان يبقىٰ الاسم مع فوات تلك التوابع..»[1].

وهذا في واقع الأمر: اعتذار أشعري صرف، يُكَرِّس -فيما يبدو لنا- ما أشرنا إليه من أن الأصل الكلامي (الأشعري)، قد صار هو الثابت، ولو علىٰ حساب أصل الإمام، بل نصه[2]؛ بيد أن الملاحظة الأهم من ذلك، هي أننا صرنا أمام حوار، أو خلاف وجدل بين مذهبين مختلفين، وفكرتين متدافعتين.

❁ ❁ ❁

المسألة التاسعة: هل يفعل الله تعالىٰ أفعاله، لحكمة تعود إليه، أو: هل لأفعاله، سبحانه، علة غائية؟

يلخص الرازي (ت: ٦٠٦هـ) الخلاف حول هذه المسألة بقوله:

«مسألة: لا يجوز أن يفعل الله شيئًا، لغرض؛ خلافًا للمعتزلة، ولأكثر الفقهاء»[3].

والواقع أن اختيارنا لهذا النص دون غيره من نصوص الرازي، أو غيره من متكلمي الأشاعرة، ليس لمجرد إثبات مقالة الأشاعرة في الحكمة والتعليل، فهي معروفة، لا خلاف حولها. ولا لأجل حكاية خلاف المعتزلة، أو البحث في أصل المسألة.

ولكن الذي يعنينا هنا: هو حكايته للخلاف في هذه المسألة مع **(أكثر الفقهاء)**؛ ومراده بهم: جميع من يثبت القياس من فقهاء الإسلام؛ فإذا ما استثنينا (الظاهرية)، فسوف تكون كلمة إجماع: أن أفعال الله معلَّلَة بالحكمة، أو العلة الغائية[4].

---

(١) السابق، نفسه.

(٢) انظر نموذجا آخر لهذه المنهجية عند السبكي في طبقاته (٤/ ٢٥٩).

(٣) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (٢٠٥)، وانظر: شرح المواقف (٨/ ٢٠٢).

(٤) ينظر أيضًا للفائدة: العلم الشامخ، للمقبلي (١٩٨).

وحاصل ذلك: أن مسلك الأشاعرة في نفي الحكمة والتعليل، ليس خارجًا عن مسلك «فقهاء الشافعية» فحسب، بل هو خارج عن مسالك فقهاء الإسلام قاطبة، سوىٰ الظاهرية[1]. ولا رابط، من أصل ولا فرع بين الوجهتين؛ بل هما متخالفتان، متناقضتان، تناقض النفي، والإثبات.

وإذا كان تقرير هذه الازدواجية في النظرة، أو اختلاف مأخذ المقالتين، واضحًا مقرَّرًا في كلام الرازي وما يشبهه؛ فلقد حاول سيف الدين الآمدي (ت: ٦٣١هـ) أن يخفف من حدة هذه المفارقة بقوله:

«**وأما علىٰ أصولنا**: فإنا، وإن جوزنا خلو أفعال الله تعالىٰ عن الحِكَم والمقاصد؛ غير أنا نعتقد أن الأحكام المشروعة: لا تخلو عن حكمة، ومقصود راجع إلىٰ العبد[2]، لكن لا بطريق الوجوب، بل بحكم الوقوع؛ فالإجماع إذًا منعقد علىٰ امتناع خلو الأحكام الشرعية عن الحكم، وسواء ظهرت لنا أم لم تظهر»[3].

إن التعبير عن (الحكمة الإلهية)، التي هي محل النزاع بين المثبتة والنفاة، بلفظ (الغرض)، في التراث الأشعري؛ كان في حقيقته لونًا من (الحيل اللفظية)، التي تتكرر نظائرها في الصراع المذهبي، وهي لا تعدو أن تكون: ضربًا من (التمويه)، أو (المغالطات اللفظية)[4]، غايتها هنا:

التنفير من مبدأ (الحكمة)، وهي التعبير الشرعي، والوصف الحسن؛

---

(١) انظر في تقرير ذلك: نهاية الوصول في دراية الأصول، لصفي الدين الهندي (٨/ ٣٣١٨).

(٢) ولرب العالمين أيضًا، حكم في أفعاله، شرائعه، تعود إليه سبحانه، يحبها ويرضاها، ولأجلها خلق ما خلق، وشرع ما شرع. ينظر: مجموع الفتاوىٰ (٨/ ٣٥) وما بعدها. والعَوْد بحكمة التشريع، أو علته، أو (غرضه)، أو ما شئت، إلىٰ (العبد): هو أحد التخريجات الأشعرية لمفهوم «الحكمة» الدائر في النصوص، وموارد الشرع.

(٣) الإحكام في أصول الأحكام (٢/ ١٨٩). وينص في مواطن عديدة علىٰ أن رعاية الحكمة في أفعال الله تعالىٰ: باطل!! انظر مثلا (٣/ ١٣٣).

(٤) يقول ابن القيم: «وكل أهل نِحلة ومقالة: يكسون نحلتهم ومقالتهم، أحسن ما يقدرون عليه من الألفاظ، ومقالة مخالفيهم أقبح ما يقدرون عليه من الألفاظ. ومن رزقه الله بصيرة: فهو يكشف بها حقيقة ما تحت تلك الألفاظ من الحق والباطل، ولا يغتر باللفظ». اهـ مفتاح دار السعادة (١٥٣)، وانظر: الصواعق المرسلة الأصل (٣/ ٩٤٤).

باستعمال لفظ (الغرض): المحدث، بأبعاده الدلالية الممنوعة في جناب الله الكريم[1]؛ «والحقائق الثابتة: لا تُدْفع بالعبارات المُجْمَلةِ المُبْهمة؛ وإن شنَّعَ بها الجاهلون»[2]!!

وقد صدق بعضهم الأمر، وظن أن ثمة فرقًا حقيقيًا بين المقامين، وليس مجرد دعوىٰ، واستثمر ذلك في الخروج من الإشكالية: فالحكمة، التي يثبتها (المتشرعون/المتفقهون)، ليست هي (الغرض) الذي ينفيه (المتكلمون)؛ والفرق بينهما: «واضح»[3]، فقط!!

«وأما الفقهاء: فإنهم يصرحون بأنه تعالىٰ إنما شرع هذا الحكم، لهذا المعنىٰ، ولأجل هذه الحكمة، ولو سمعوا لفظ (الغرض) لكفروا قائله؛ مع أنه لا معنىٰ لتلك (اللام) إلا الغرض..»[4]!!

بينما يحكي العلامة الزيدي، صالح المَقبلي (ت: ١١٠٨هـ) هذا الحوار، مع بعض شيوخ صنعاء، من أشعرية الشافعية:

«فسألته عن تناقض كلام الأشاعرة، في إحالتهم تعليل أفعاله تعالىٰ، ثم استعملوه في جميع الموارد، في الفقه وأصول الفقه والتفسير وشروح الحديث، وغير ذلك؟

فقال: إنما يُحِيلون (الغَرض)، ويعللون بـ (الحكمة)!!

فقلت: وما الحكمة؟

فقال: مقابِلَةُ العبث.

---

(١) يقول شيخ الإسلام: «وأما لفظ (الغرض): فتطلقه طائفة من أهل الكلام ... ولكن الغالب علىٰ الفقهاء وغيرهم من المثبتين للقدر: أنهم لا يطلقون لفظ (الغرض)، وإن أطلقوا لفظ (الحكمة)؛ لما فيه من إيهام الظلم والحاجة، فإن الناس إذا قالوا: فلان فعل هذا لغرض، وفلان له غرض مع فلان، كثيرًا ما يعنون بذلك: المراد المذموم، من ظلم وفاحشة أو غيرهما، والله تعالىٰ منزه عن أن يريد ما يكون مذموما بإرادته» اهـ، منهاج السنة (٢/ ٣١٤). وانظر موقفًا نقديًا للفظِ آخر يستعمله الشهرستاني، عند ابن الوزير في العواصم والقواصم (٧/ ٢٨٥).

(٢) ابن تيمية: بيان تلبيس الجهمية (٣/ ٢١٣).

(٣) البحر المحيط، للزركشي (٥/ ١٢٤).

(٤) المحصول (٥/ ١٧٦). وانظر أيضًا: الإبهاج شرح المنهاج، للسُّبكيِّ (١/ ١٤٢). الفروق، للقرافي (٢/ ١٤١).

فقلت: ألها حد غير ذلك؟

فقال: ذلك كاف.

قلت: فما العبث؟

قال: الفعل، لا لغرض.

قلت: فالحكمة إذًا: الفعل لغرض؟!

قال: البحث دقيق.

قلت: ولذا وقع السؤال عنه!!

فاشمأز عني جهده؛ وكأن لا يعرفني!!»[1].

❁ ❁ ❁

المسألة العاشرة: هل كل مجتهد مصيب؟

كان من المنطقي، حيال ذلك الانحياز الكلاميِّ داخل المذهب، إلىٰ صفِّ أبي الحسن وأصوله، أن نجد انحيازًا موازيًا له، عند الفقهاء، إلىٰ مذهب الإمام؛ وهذا هو ما قرأناه فعلًا في عديدٍ من النصوص والشواهد التي مرَّت بنا، ورأينا من خلالها كيف أن الفقهاء لا يعولون كثيرًا علىٰ الأصول الكلامية في البحث الفقهيِّ.

غير أننا نعرض، في هذه المسألة، لموقفٍ آخر، بالغ الأهمية، لأحد أئمة الدين: في الفقه، والكلام، والعلم المشترك بينهما: أصول الفقه، علىٰ ما يصفه به عامة من ترجمه: **الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني (٤١٨هـ)**[2].

يقول ابن الصلاح (ت: ٦٤٣هـ):

«وكان الأستاذ، رَحِمَهُ ٱللَّهُ، **نصّارًا لطريقة الفقهاء في أصول الفقه، ومضطلعًا بتأييد مذهب الشافعي فيها، في مسائل أَشكلت علىٰ كثيرٍ من شافعية المتكلمين،**

---

(١) الأرواح النوافخ، حاشية العلم الشامخ (١٩٧).

(٢) انظر: طبقات الشِّيرازيِّ (١٢٦)، تهذيب الأسماء واللغات، للنووي (٢/ ١٦٩)، طبقات السبكي (٤/ ٢٥٦)، ويهتم بلديُّه: أبو المظفَّر الإسفراييني بآرائه الكلامية، ويشيد بها إشادة بالغة. انظر: التبصير في الدين (١٠١-١٠٢، ١٧٨-١٧٩).

حتىٰ جَبُنوا عن موافقته فيها، كمسألة نسخ القرآن بالسنة، ومسألة أن المصيب واحدٌ؛ حتىٰ كان يقول:

القول بأنَّ كلَّ مجتهدٍ مصيبٌ: أوَّلُه سفسطة[١]، وآخره زندقة[٢]!!

ولم يكن يصحِّح الحكاية عن الشافعي رضي الله عنه، في أنَّ ذلك قولَه.

وقرأت بخط أبي سُرَيجٍ -بالجيم- الشاشي، أنه سمع الشيخ أبا القاسم -وهو عندي: أبو القاسم عبد الجبار بن عليٍّ- صاحبُ الأستاذ أبي إسحاق، قال: كان الأستاذ إذا تكلَّم في هذه المسألة، قيل: القلم عنه مرفوعٌ في ذلك الوقت»[٣].

نحن هنا -إذًا- أمام موقفٍ رافضٍ لطريقة المتكلمين في الأصول، يحاول أن يعود إلىٰ أصول الإمام[٤]، وإن كان المتكلمون لم يساعدوه علىٰ تلك المحاولة التصحيحية، إن صحَّ التعبير، كما لم يساعدوا الإمام نفسه علىٰ الأصل[٥].

---

(١) الغريب أن هذه الفكرة تلتقي -فعلا- مع أصول السوفسطائية الأول؛ فبروتاجوراس (٤٨٠-٤١٠ق م) يرىٰ أن الإنسان هو مقياس الأشياء جميعًا، والأشياء هي بالنسبة إلي: علىٰ ما يبدو لي؛ وهي بالنسبة إليك: علىٰ ما يبدو لك. انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم (٤٦-٤٧)، وأيضًا: حكمة الغرب، برتراند رسل (١/ ٩٢).

(٢) يرىٰ أفلاطون أن دعوىٰ السوفسطائيين أن المبادئ وضعية، وأنه ليس هناك خير وشر بالذات: هو من أكبر مصادر الإلحاد!! انظر: يوسف كرم، السابق (٨٣ هـ١).

(٣) ابن الصلاح: طبقات الشافعية، له (١/ ٣١٣-٣١٤)، وآخر العبارة فيه: كأن العلم عنه . . ، وهو تحريف ظاهر، وهي علىٰ الصواب في سير أعلام النبلاء (١٧/ ٣٥٥)، وانظر تحليل الجويني لمقولة الإسفرائيني، وتعليله لها في: البرهان (٢/ ٨٦٢). وانظر أيضًا: مجموع الفتاوىٰ (١٩/ ١٤٣-١٤٥).

(٤) ينبغي أن يلاحظ هنا أن الاصطلاح التأريخي لعلم الأصول صار مختلفا عما هو مذكور هنا؛ فمنهجية التأليف تشعبت إلىٰ طريقين: طريقة المتكلمين، أو الشافعية، والتي يعدون علىٰ رأسها: الإمام الشافعي و(رسالته)، وطريقة الفقهاء أو الأحناف. غير أن المشار إليه هنا ليس هو منهجية التأليف، إنما هي نفس الاجتهادات والاختيارات في العلم، فما يختاره الشافعي هنا، يمثل طريقة الفقهاء، في مقابلة ما يختاره متكلمو الشافعية.

(٥) يؤرخ شهاب الدين الزنجاني (ت: ٦٥٦هـ) أيضا لذلك التفاوت بين أصل الإمام، وما تقلده أصحابه، فيقول في ترجمة هذه المسألة: «هذا ما ذهب إليه الشافعي، رضي الله عنه، وقد خالفه فيه معظم أصحابه!!». اهـ تخريج الفروع علىٰ الأصول (٧٩).

إن هذا الأستاذ الكبير، أبا إسحاق، الذي: «كان .. نصّارًا لطريقة الفقهاء في أصول الفقه، ومضطلعًا بتأييد مذهب الشافعي فيها..»: هو، أيضًا متكلِّم علىٰ مذهب الأشعريِّ، كما هو معروفٌ عنه بلا إشكالٍ، ونقله ابن الصلاح، في ذات الموضع الذي نقل لنا موقفَه الحادَّ إزاء مسألة تصويب المجتهدين[1].

ومن الجدير بالذكر أيضًا: أن هذه المسألة التي صال الإسفراييني فيها وجال[2]، هي أصل أبي بكرٍ الباقلانيِّ (ت: ٤٠٣هـ)، وقد نُسِب إلىٰ أبي الحسن نفسه[3].

ويقابل ذلك: أصلُ الشافعي: أنَّ الاجتهاد؛ منه خطأٌ، ومنه صوابٌ:

«فإن قال قائلٌ: أرأيت ما اجتهد فيه المجتهدون؛ كيف الحقُّ فيه عند الله؟

قيل: لا يجوز فيه عندنا، والله تعالىٰ أعلم، أن يكون الحقُّ فيه -عند الله- كلِّه إلَّا واحدًا؛ لأن علم الله ﷻ وأحكامه واحدٌ؛ لاستواء السرائر والعلانية عنده..

فإن قيل: من له أن يجتهد فيقيس علىٰ كتابٍ أو سنةٍ: هل يختلفون ويسعهم الاختلاف؟ أو يقال لهم إن اختلفوا: مصيبون كلُّهم، أو مخطئون، أو لبعضِهم مخطئٌ، وبعضهم مصيبٌ؟

قيل: لا يجوز علىٰ واحدٍ منهم، إن اختلفوا، إن كان ممن له الاجتهاد، وذهب مذهبًا محتملًا: أن يقال له: أخطأ مطلقًا؛ ولكن يقال لكلِّ واحدٍ منهم: قد أطاع فيما كُلِّف، وأصاب فيه، ولم يكلَّف علمَ الغيب الذي لم يَطَّلع عليه أحدٌ».

---

(١) طبقات الفقهاء الشافعية، لابن الصلاح (١/ ٣١٣). وهذا أيضًا من جملة الدلائل الكثيرة علىٰ فكرتنا في انفكاك الجهة بين (الفقيه الشافعي)، و(المتكلم الأشعري)، حتىٰ عند الشخص الواحد.

(٢) قيل: كان يشتم ويصول، ويفعل أشياء!! انظر: طبقات ابن الصلاح، والسير، الموضع السابق.

(٣) انظر: مغيث الخلق، للجويني (٧-٩)، سلاسل الذهب، للزركشي (٤٤٢-٤٤٥)، التمهيد في تخريج الفروع علىٰ الأصول، للإسنوي (٥٣١-٥٣٤)، المسائل المشتركة بين أصول الدين وأصول الفقه، للعروسي (٢٩٧) وما بعدها، وقارن: الاعتصام للشاطبي (١/ ١٤٧-١٤٨). وانظر أيضًا بحثًا مستفيضًا للمسألة وأصولها عند: ابن تيمية في منهاج السنة (٥/ ٨٤) وما بعدها.

ومثَّل لذلك باختلاف مجتهدين في استقبال القبلة، وعملِ كلٍّ منهما باجتهاده، ثم قال:

«فإن قيل: فيلزم أحدَهما اسمُ الخطأ؟

قيل: أما فيما كُلِّف، فلا؛ وأما خطأ عينِ البيت؛ فنعم؛ لأنَّ البيت لا يكون في جهتين..»[1].

يبحث أبو المظفَّر السَّمْعانيُّ (ت: ٤٨٩هـ) هذه المسألة بحثًا مستفيضًا جدًّا، ولعلَّه أوسَعُ من بحثَها من الأصوليين[2]، من نفس المنطلق عند الإسفرايينيِّ:

«... الصحيح من هذه الأقاويل هو: أنَّ الحقَّ عند الله ﷻ واحدٌ، والناس مأمورون بطلبه، مكلَّفون بإصابته؛ فإذا اجتهدوا وأصابوا، حُمِدوا وأُجِروا، وإن أخطأوا، عُذِروا ولم يأثموا، إلا أن يقصِّروا في الطلب.

وهذا هو مذهب الشافعيِّ، وهو الحقُّ، وما سواه باطلٌ ...

واعلم أنه لا يصحُّ، علىٰ مذهب الشافعيِّ، إلا فيما[3] قلناه، ومن قال غير هذا فقد أخطأ علىٰ مذهبه، وقال ما قال علىٰ شهوته»[4].

لا يكتفي السَّمْعانيُّ ببيان الصحيح من المذهب، وإبطال ما سواه، وبيان خروجه عن المذهب[5]؛ بل يبيِّن أن هذا هو اللائق بحكمة الله في خَلْقه وشرعه؛

---

(١) إبطال الاستحسان - ضمن الأم (٩/ ٧٧-٧٨). وانظر: الأم (٨/ ٢٠٩-٢١٠)، اختلاف الحديث - الأم- (١٠/ ٢١-٢٢).

(٢) قواطع الأدلة (٥/ ١١-٦٠).

(٣) كذا، ولعلها: ما قلناه.

(٤) قواطع الأدلة (٥/ ١٩)، وانظر: (٥/ ١٦) من نفس المصدر. وقد نقل ابن عبد البر نصًّا مهمًّا للمزني صاحب الشافعي، حول نفس المسألة، ينحو فيه نحو إمام المذهب. انظر: جامع بيان العلم وفضله (٢/ ٩٢٢).

(٥) يؤرخ شيخ الإسلام لتلك الإشكالية، ليس فيما يتعلق بالشافعية فقط، بل بالمذاهب المعروفة كلها، يقول: «وكثيرٌ من هؤلاء يَنسُب إلىٰ أئمة المسلمين ما لم يقولوه، فينسبون إلىٰ الشافعي وأحمد بن حنبل ومالك وأبي حنيفة من الاعتقادات ما لم يقولوه، ويقولون لمن اتبعهم: هذا اعتقاد الإمام الفلاني، فإذا طُولبُوا بالنقل الصحيح عن الأئمة تبيَّنَ كذبُهم في ذلك، كما يتبيَّن كذبُهم فيما ينقلونه عن النبي ﷺ في كثير من البدع والأقوال الباطلة. ومنهم من إذا طُولبَ بتحقيقِ نقلِه يقول: هذا القول قاله العقلاءُ، والإمام الفلاني لا يخالف العقلاءَ. ويكون أولئك العقلاءُ طائفة من أهل الكلام الذين ذمَّهم الأئمة.» اهـ. =

وأن من قال غير ذلك، فلم يفهم حكمة الشرع، ولم يفقه أحكام الدين، **وهؤلاء هم المتكلمون**:

«ولقد تدبَّرتُ، فرأيتُ أكثر من يقول بإصابة المجتهدين هم المتكلِّمون، الذين ليس لهم في الفقه، ومعرفة أحكام الشريعة، كثير حظٍّ، ولم يقفوا علىٰ شرف هذا العلم، وعلىٰ منصبه في الدين، ومرتبته في مسالك الكتاب والسنة؛ وإنما نهاية رأس مالهم المجادلات الموحشة، وإلزام بعضهم بعضًا، في منصوباتٍ وموضوعاتٍ، اتفقوا عليها فيما بينهم؛ فكلٌّ يلزِم صاحبَه طرد دعواه، وعند عجزه يعتقد عجز صاحبه، وفلَج نفسه، وقد رضي بهذا القدر من غير أن يطلب شفاء نفسٍ، أو ثلَج صدرٍ، في إقامة دليلٍ يفيد يقينًا أو بصيرةً، وهذا هو أعمُّ أحوالهم، إلا في التارات النادرة . . .»[1].

وأما أبو إسحاق الشِّيرازيُّ (ت: ٤٧٦هـ)، فينقل مذهب الشافعي في المسألة، ويقول: «وهذا هو المنصوص عليه للشافعيِّ، في القديم والجديد، وليس له قولٌ سواه .. ولا أعلم من أصحابه، من اختلف في مذهبه».

ثم ينقل عن أبي عليٍّ الطَّبريِّ (ت: ٣٥٠هـ): «وهو مذهب مالكٍ والليثِ، وهو مذهب كل من صنَّف من أصحاب الشافعيِّ، من المتقدمين والمتأخرين، وإليه ذهب من الأشعريين: أبو بكر ابن مجاهدٍ، وأبو بكر ابن فورك، وأبو إسحاق الإسفرائيني . . .

قال القاضي أبو بكر [= الباقلاني]: قد ذكر القولين أبو الحسن، وبدأ بأن الحقَّ في واحدٍ؛ غير أنه قال: إلا أنَّ كلَّ مجتهدٍ مصيبٌ.

قال الشِّيرازيُّ: يقال: إن هذه بقية اعتزالٍ، بقي في أبي الحسن، رحمه الله.

هذا مذهبنا، ومذهب هؤلاء!!»[2].

❀ ❀ ❀

= جامع المسائل (٣/ ٢٠٥-٢٠٦)، وهو في الفتاوىٰ، لكن بنقص (٥/ ٢٦١). وينظر أيضا: جامع الفصول - جمع عبد الله السليمان (٢٦١) وما بعدها.

(١) قواطع الأدلة (٥/ ٥٣) وقد توسع بعده في تحليل البحث.

(٢) شرح اللمع (١٠٤٨)، ط دار الغرب.

تلك عشرةٌ كاملةٌ من مسائل الخلاف بين المأخذَين، وافتراق الوجهتَين؛ بعضها منصوصٌ لإمام كلِّ طائفةٍ، (الشافعيّ) و(الأشعريِّ)، وبعضها من خصائص المذهب الأشعريِّ، التي هي علامةٌ فارقةٌ علىٰ فكرتهم، وطريقتهم؛ (الكلام النفسيّ)، وفي غير واحدٍ من مآخذ الأشاعرة المذكورة هنا: يقول أصحابنا: إنه لا تفريع علىٰ هذا المأخذ!!

لم تسعفنا خزائن التراث العلمي، إلىٰ يوم الناس هذا، بشيءٍ من آثار الفقيه الشافعي، والمتكلم الأشعري: الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني (٤١٨هـ)، وجهوده في «نصرة طريقة الفقهاء»، واضطلاعه بتأييد مذهب الشافعي فيها.

بيد أن التراث الأصولي للشيخ أبي إسحاق الشِّيرازيِّ (ت: ٤٧٦هـ)، شيخ الأصحاب، وفقيه المذهب الكبير، يقدم لنا نموذجا لهذه الجهود في (تنقيح) أصول (الشافعية)، وتمييزها عن (أصول الأشعرية)، علىٰ الرغم من الروافد الكلامية الظاهرة في تراث الشيخ أبي إسحاق، ومادّته الأشعرية[(١)].

ففي كتابه الأصولي الأول: (التبصرة في أصول الفقه)، الذي صنفه في «المسائل المختلف فيها في أصول الفقه»، يحكي المذهب، في رأس المسألة، ثم يقول: «خلافًا للأشعرية»[(٢)]، في عامة المواضع التي يذكر فيها مقالتهم، أو يحكي الخلاف معهم، وإذا أشار إلىٰ رأي أبي بكر الباقلاني، يقول عنه: وهو قول أبي بكر الأشعري[(٣)]، ونحو ذلك.

وفي كتابه الثاني: (اللمع) الذي هو «مختصر في المذهب في أصول الفقه»، يشير فيه إلىٰ خلاف الأشعرية[(٤)]، في عامة مواضع الخلاف معهم، علىٰ نحو ما سبق في التبصرة.

---

(١) تظهر المادة الكلامية في مواضع عديدة متناثرة في كتبه، خاصة شرح اللمع. ينظر حديثه في اللمع (٧٠) عن التقليد في الأحكام العقلية، وفي التبصرة (٥٣٦) عن تعليل أفعال الله، وفي شرح اللمع (٣٢٧/٢، ٣٨٥) -ط العميريني- عن خبر الواحد في الصفات، وفي (٨٢٠) ط التركي، عن دلالة التمانع. وانظر إشارة حول ذلك في بحث: حجية الإجماع.

(٢) انظر، علىٰ سبيل المثال: التبصرة (٢٢، ٢٧، ٦٧).

(٣) انظر علىٰ سبيل المثال: التبصرة (٣٧١، ٣٩٢).

(٤) انظر، علىٰ سبيل المثال: اللمع (٧، ١٣، ١٥، ٣٩).

يقول الشيخ في باب الأخبار: «بيان الخبر وإثبات صيغته . . وله صيغة موضوعة في اللغة تدل عليه؛ . . . **وقالت الأشعرية**: لا صيغة له، والدليل علىٰ فساد ذلك: أن أهل اللغة قسموا الكلام أربعة أقسام، فقالوا: أمر ونهي وخبر واستخبار»[1].

وهو الصنيع الذي يدل، في قراءتنا له: علىٰ أن (الفقيه الشافعي) ليس يلزمه في شيءٍ البتة، أن يلتزم أصول الأشعري، ولا أن يرتضيها، لا؛ بل هو يقرر افتراق (أصول المذهبين)، وانفكاك الوجهتين!!

يعلق ابن عساكر (٥٧١هـ) علىٰ هذا الموقف بقوله:

«وكان يظن به بعض من لا يفهم أنه مخالف للأشعري، لقوله في كتابه في أصول الفقه: وقالت الأشعرية: إن الأمر لا صيغة له. وليس ذلك لأنه لا يعتقد اعتقاده؛ **وإنما قال ذلك لأنه خالفه في هذه المسألة بعينها، كما خالفه غيره من الفقهاء فيها؛ فأراد أن يبين فيها، أن هذه المسألة مما انفرد بها أبو الحسن** . . .»[2].

والواقع أن هذا التفسير: هو دونَ ما تعطيه مادة المخالفة، للاختيارات الأشعرية، في عامة كتب الشِّيرازيِّ الأصولية، علىٰ ما أشرنا إليه من قبل[3]؛ ثم الخلاف في المسألة المذكورة، ليس بالأمر الهين؛ بل في أمر اختلج في عقول المتكلمين، وطيّش أحلامهم، علىٰ حد تعبير الجويني، وهو فرع البحث في كلام النفس[4]، **الذي هو من أخص خصائص المذهب.**

---

(١) السابق (٣٩)، ويستمر علىٰ ذلك المنهج في شرحه للمع (١/ ١٦١-١٦٢، ٢٩٤، ٣١٩).

(٢) تبيين كذب المفتري (٢٧٧). وقارن أيضًا: تبيين كذب المفتري (٤٠٨)، حيث ينقل عنه ابن عساكر نفسه، أنه يقول: «فلو ذكرتَ أمرًا يجب تكفير قائله عند أهل السنة: كان لك ذلك؛ لأنا لا نعتقد أنا نقلد في معنىٰ التوحيد والاعتقادات الأشعري خاصة، ولكن لا يحل لنا أن نكفره أو نبدعه إلا بأمر لا شك فيه عند العلماء، وإذا رأينا من فروع أقاويله، شيئًا ينفرد به: تركناه، ولا نهجم بالتضليل والتبديع بما فيه الريب» اهـ.

(٣) يستمر الشِّيرازيُّ هذه (المخالفة) في مجلس الصلح بين الشافعية والحنابلة، بعد الفتن التي جرت بين الفريقين، بسبب ابن القشيري، ويقول لِمُقدَّم الحنابلة: الشريف أبي موسىٰ: أنا ذلك الذي كنت تعرفه وأنا شاب، وهذه كتبي في الأصول، أقول فيها: خلافًا للأشعرية. . !! انظر: المنتظم (٨/ ٣٠٥-٣٠٧)، البداية والنهاية (١٢/ ١٢٢-١٢٣)، مقدمة د. إحسان عباس لتحقيق طبقات الفقهاء، للشيرازي (٩-١٥).

(٤) انظر: البرهان ف (٢٢٧).

ومن هذا المنطلق ينتقد ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ) ابن عساكر في ذلك: «هذه المسألة هي **أخص مذهب الأشعري**، التي يكون الرجل بها مختصًّا بكونه أشعريًّا، ولهذا ذكر العلماء الخلاف فيها معه؛ وأما سائر المسائل، فتلك لا يختص هو بأحد الطرفين فيها[1]، بل في كل طرف طوائف؛ فإذا خالفه في خاصة مذهبه، لزم ألا يكون متبعًا له»[2].

والواقع أن تفسير ابن تيمية، هو أيضًا، فوق ما تتيحه المادة الكلامية الأشعرية في تراث أبي إسحاق؛ بَلْهَ الصورة (الالتزامية) الحادة، التي يقدمها نص: (الإشارة إلىٰ مذهب أهل الحق)[3].

إن غلبة الطابع الفقهي علىٰ شخصية الشِّيرازيِّ، جعله أقدر علىٰ تجاوز الأصول الأشعرية في تصانيفه الأصولية، كما هي عادة الفقهاء المصنفين في أصول الفقه، من جميع الطوائف، إذا لم يخرجوا عن مذاهب الأئمة والفقهاء[4].

❁ ❁ ❁

كان من المنتظر من هذا التيار النقدي للارتباط الشافعيِّ بالمنهج الكلامي عامَّةً، والأشعريِّ علىٰ وجه الخصوص؛ أن يثمر لنا نتاجًا أصوليًّا، يسدُّ ثغرة غياب التراث الأشعريِّ عن الساحة الشافعية، ويغني المتفقه الشافعيَّ عن الحاجة إلىٰ **التراث الأصوليِّ**، المؤسَّس علىٰ قواعد المتكلمين، وهي جهودٌ اضطلع بها، في المذهب، منذ وقتٍ مبكِّرٍ نسبيًّا، الشيخ الإمام أبو حامدٍ الإسفرائينيُّ (ت: ٤٠٦هـ)؛ وإن كان تراثه، ومن أسفٍ، قد ضاع فيما ضاع، إلا أن أبا الحسن الكرَجيَّ (ت: ٥٣٢هـ) الفقيهَ الشافعيَّ؛ يقدِّم لنا هذا التأريخ له:

---

(١) في الأصل: «بها».

(٢) التسعينية (٣/١٠٣٥-١٠٣٦).

(٣) طبعت مفردة بهذا الاسم، وسبق إلىٰ تحقيقها د. عبد المجيد تركي عن نسخ خطية مختلفة، ونشرها باسم: «عقيدة السلف»، في مقدمة شرح اللمع (١/٩١) وما بعدها. وتبلغ أن يقول، إن صحَّ نسبة هذا النص إليه: «فمن اعتقد غير ما أشرنا إليه، من اعتقاد أهل الحق، المنتمين إلىٰ أبي الحسن الأشعري، رضي الله عنه: فهو كافر!! [كذا]، ومن نسب إليهم غير ذلك، فقد كفرهم؛ فيكون كافرًا بتكفيره لهم [كذا، أيضًا]!!» اهـ. الإشارة (١٩١)، ط التركي (١/١١١).

(٤) انظر: مجموع الفتاوىٰ (١٢/٣٦) ففيه تقرير مهم لهذه الفكرة.

«ومعروفٌ شدة الشيخ أبي حامدٍ (ت: ٤٠٦هـ) علىٰ أهل الكلام، **حتىٰ ميَّز أصول فقه الشافعيِّ من أصول الأشعري**، وعلَّقه عنه أبو بكرٍ الزاذقاني[١]، وهو عندي.

وبه اقتدىٰ الشيخ أبو إسحاق الشِّيرازيُّ (ت: ٤٧٦هـ) في كتابيه اللمع والتبصرة، حتىٰ لو وافق قول الأشعريُّ وجهًا لأصحابنا ميَّزه، وقال: هو قول بعض أصحابنا، وبه قالت الأشعرية، ولم يعدَّهم من أصحاب الشافعيِّ؛ استنكفوا منهم ومن مذهبهم في أصول الفقه، فضلًا عن أصول الدين»[٢].

ثم تنتهي النوبة إلىٰ الإمام أبي المظفَّر السَّمْعانيّ (ت: ٤٨٩هـ)، الذي يترك لنا كتابا مهمًّا، هو أنضج المؤلفات التي تركها لنا هذا الاتجاه (التنقيحي) لأصول المذهب، وأوعاها للهدف الذي نؤرخ له.

ففي كتابه الفقهي، الذي طالته أيدينا (الاصطلام)، يقرر بوضوح الاستغناء عن الجهود الكلامية في أصول الفقه، ويدعو الفقهاء إلىٰ الاستقلال عن (المتكلمين):

«وقد انتصب جماعة من المنتسبين إلىٰ الكلام للذبِّ عن أصول الفقه، وظنوا أنهم يُمَشُّون من ذلك ما يعجز الفقهاء عن تمشيته[٣]، وادعوا أنهم أصحاب الحقائق، وأن الفقهاء أرباب الأشباه والظنون من غير عثور علىٰ حقيقة!!

وعندي أن المتكلمين أجانب عن أصول الفقه، ومن لم يعرف معاني الفقه وقوانينه: لا يجوز الاعتماد عليه في معرفة أصوله[٤].

فلا ينبغي لفقيهٍ أن يعدل عن سِمَةِ أهل الفقه، وأن يأخذ أصول مذهبه عن من لا يعرف معاني مذهبه؛ فلهذا وأمثاله . . .[٥] البيان عن الفقه، وقل طلابه، واستولىٰ علىٰ الناس محض التقليد والله المستعان.

---

(١) هو من شيوخ أبي الحسن الكرجي، كما في طبقات السبكي (٦/ ١٤٠)، ولم أر من ترجمه سوىٰ ياقوت، قال: قال شيرويه: «قدم علينا في صفر سنة ٤٤٤» اهـ، غير أنه لم يذكر تاريخ وفاته. انظر: معجم البلدان (٣/ ١٢٦).

(٢) نقله ابن تيمية في درء التعارض (٢/ ٩٨)، والتسعينية (٣/ ٨٨٣).

(٣) في المطبوع: «تمشيه»، والصواب ما ذكرته، إن شاء الله.

(٤) في المطبوع: «في معرفة أصولها».

(٥) موضع الحذف: بياض في المخطوط، كما يذكر محققه.

وسنتبين في أصول الفقه إن شاء الله تعالىٰ، ما يكشف عن عورات هذه الطبقة، وما تَقَرُّ به أعين المتبعين للحقائق، الذابِّين عن معاني الفقه ومسالكه»[١].

لقد كان تأليف كتاب علىٰ طريقة الفقهاء وأصولهم، والتمييز بين منهجهم ومنهج المتكلمين[٢]، هو وَكد السَّمْعانيِّ منذ بداية كتابه الأصولي (القواطع)، ولا تخطئ العين، لأول نظرها، أثر ذلك المقصد، في الكتاب، ومنهجه، وتقريراته.

ومن هذه المعالم المنهجية المهمة: رفضه الثنائية المنهجية للمشتغل بالبحث الأصولي؛ أن يتفقه للشافعي، ويترسّم (أصول) غيره؛ فحيث وجد نص الإمام، أو أصله: لم يكن للشافعي -نسبةً- أن يعرض عنه، ويتابع أهل الكلام:

يقول أبو المظفَّر السَّمْعانيُّ (ت: ٤٨٩هـ): «وما زلت طول أيامي أطالع تصانيف الأصحاب في هذا الباب، وتصانيف غيرهم؛ فرأيت أكثرهم قد قنع بظاهرٍ من الكلام، ورائقٍ من العبارة، ولم يداخل حقيقة الأصول علىٰ ما يوافق معاني الفقه.

وقد رأيت بعضهم قد أوغل، وحلل، وداخل[٣]، غير أنه حاد عن محجة الفقهاء، في كثير من المسائل، وسلك طريق المتكلمين، الذين هم أجانب عن الفقه ومعانيه، بل لا قَبِيل لهم فيه ولا دَبير، ولا نَقير ولا قِطمير، ومن تشبع بما لم يُعط: فقد لبس ثوبىٰ زور[٤]!!

. . . فاستخرت الله تعالىٰ عند ذلك، وعمدت إلىٰ مجموع مختصر في أصول الفقه، أسلك فيه محض طريقة الفقهاء، من غير زيغ عنه . .»[٥].

---

(١) الاصطلام في الخلاف بين الإمامين الشافعي وأبي حنيفة، لأبي المظفَّر السَّمْعانيِّ (٢/ ٢٤٦-٢٤٧).

(٢) يقول شيخ الإسلام: «يظن بعضهم: أن ما يوجد في كلام بعض المتأخرين، كالرازي والآمدي وابن الحاجب: هو مذهب الأئمة المشهورين وأتباعهم، ولا يعرف ما ذكره أصحاب الشافعي ومالك وأبي حنيفة وأحمد وغيرهم = من أصول الفقه الموافق لطريق أئمتهم؛ فهذا أيضًا من جهله، وقلة علمه». اهـ، مجموع الفتاوىٰ (٢٠/ ٤٠٣). وينظر أيضا: در التعارض (٨/ ٣-٤)، موضع مهم.

(٣) الإشارة هنا إلىٰ إمام الحرمين، وكتابه: البرهان، كما تكرر ذلك من السَّمْعانيِّ في كتابه غير مرة.

(٤) يُضَمِّن هنا الحديث المشهور: «المتَشَبِّعُ بما لم يُعْطَ كلابسِ ثوبَيْ زُورٍ»، رواه البخاري (٥٢١٩) ومسلم (٢١٣٠).

(٥) قواطع الأدلة في أصول الفقه (١/ ٥-٦).

وتعد هذه الخُطّة المنهجية، معلمًا بارزًا في كتاب السَّمْعانيِّ، يتكرر في مناسبات عديدة[1].

ينتقل أبو المظفَّر في بعض سياقات كتابه، من هذا (التعميم) إلىٰ (التخصيص)، ومن (التلميح) إلىٰ (التصريح) بتأثر بعض أتباع الشافعي ويعني به: أبا المعالي الجويني - ببحث القاضي أبي بكر الباقلاني (ت: ٤٠٣هـ) الأصولي؛ يقول:

«وقد وجدت بعض من شُغِف بكلام أبىٰ بكر الباقلاني[2]، وبجعله الإمام والقدوة فىٰ عامة ما ذكره في أصول الفقه، حتىٰ كأنه رضي لنفسه أن يقلده، وينصبه إمامًا لنفسه في عقائده[3]، قد قال: إنه كأن[4] إعراض الشافعي عن المراسيل علىٰ معنىٰ تقديم المسانيد عليها، وقد وجد من كلامه ما يدل علىٰ أنه إذا لم يجد إلا المراسيل، مع الاقتران بالتعديل علىٰ الإجمال: يعمل عليها وبها.

وعندي: أن هذا خلاف مذهب الإمام الشافعي، وقد أجمع كل من نقل عنه هذه المسألة من العراقيين والخراسانيين: أن علىٰ أصله لا تكون المراسيل حجة. وهو فيما بين الفقهاء من الفريقين أشهر مسألة من خلافيات الأصول.

ولا عجب من أبي بكر الباقلاني إن كان ينصر القول بالمراسيل؛ فإنه كان مالكي المذهب، ومن مذهب مالك قبول المراسيل؛ فأما من انتصب للذب عن

---

(١) انظر: قواطع الأدلة (١/ ٤٥٢، ٣٨٧) (٣/ ٤٠٩، ٢٣٥، ١٣٥) (٥/ ٥٩).

(٢) المقصود هنا هو الجويني، كما هي عادة السَّمْعانيِّ في هذا الكتاب. انظر: البرهان، فقرة (٥٨٢).

(٣) يعبر السَّمْعانيُّ غالبا عن مسائل الاعتقاد بمسائل الأصول، أو الكلام؛ فهذه الكلمة ليست خاصة بالسياق الكلامي؛ وإنما هي رفض للمتابعة فيما يعتقده المرء ويتقلده من الآراء، بصفة عامة، كما قد يعبر بذلك: (٣/ ٢٤٧، ٥/ ٨٨). وقد رأيته يستعمل ذلك في المسائل الكلامية أيضًا -(٥/ ١٩٤)-: «وتفسير الاعتقاد: ما يتأدي بفعل القلب، كأصل الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله». ويقول -(٥/ ١٢)-: «الدلائل القطعية قد قامت لأهل السنة علىٰ ما يوافق عقائدهم، فثبت ما اعتقدوه قطعا». ويرىٰ أبو البقاء الكفوي: أن إطلاق (الاعتقاد)، علىٰ (الظن الغالب)، اصطلاح تداوله الشافعية، خلاف المشهور عند الأصوليين. انظر: الكليات (١٠٧٠- عمود ١).

(٤) في الأصل: «قال: إنه قد كان . .»، وقد: زائدة من إحدىٰ النسخ، والأظهر -إن شاء الله- ما أثبته، استعانة بالبرهان: «فكأن إضرابه . .».

مذهب الشافعي رحمة الله عليه، فلا يجوز أن يعدل عن قوله، إلىٰ قول من لا يَعْشُره[1] في العلم!!

فإن كان الأمر بالمحاجة علىٰ المذهب، فالحجة سنبينها، ونبين عند ذلك أن هذا القول هو الحق.

وإن رضي إنسان بالتقليد، فلا يشك عاقل، أن تقليد الشافعي، أولىٰ من تقليد المتأخرين الذين معظم بضاعتهم الجدال . . .»[2].

ولقد يبدو لي أن المسألة التي ذكرها السَّمْعانيُّ -هنا- ليست إلا مجرد مناسبة لإعلان موقفه من طريقة هؤلاء الجدليين في الأصول، ورفضه لها، ورفضه لهذه المتابعة من الجويني للباقلاني، وخروجه عن أصل إمامه[3]؛ إذ لا يظهر لنا من بحث الجويني ما يستوجب هذه الحملة[4]؛ فلا الجويني حكىٰ أن قبول المراسيل هو مذهب الباقلاني[5]، ولا هو صرح بالخروج عن أصل الشافعي، بل تأول نصوصًا له علىٰ ذلك: «ثم مخالفة الشافعي في أصول الفقه شديدة، وهو ابن بَجدتها وملازم أَرومتها؛ ولكني رأيت في كلام الشافعي ما يوافق مسلكي هذا، وتقرُّ بِهِ الأعين»[6]!!

إن المسألة -فيما يبدو- هي مجرد إعلان عن ذلك الرفض لثنائية المنهج بين فقه الشافعي، وكلام أهل الكلام (الباقلاني هنا، تحديدا)!!

---

(١) في الأصل: «من لا يعرف تفسيره . .»، ولا يظهر له معنىٰ، والمثبت من نسخة س، كما في حاشيته.

(٢) قواطع الأدلة (٢/ ٤٤٠-٤٤٢).

(٣) انظر أمثلة لأخرىٰ لنقد السَّمْعانيِّ للجويني في خروجه عن أصل الإمام: قواطع الأدلة (١/ ١٥١، ٤٥٢، ٤/ ٩٢) ومواطن أخرىٰ من الكتاب.

(٤) يقول الزركشي هنا -البحر المحيط (٤/ ٤١٣)-: «وهذا الذي حكاه الإمام عن الشافعي غريب، وهو شيء ضعيف، ذكره الماوَرْديُّ أيضًا. **وقد تناهىٰ ابن السَّمْعانيِّ في الرد عليه**»؛ فمع تسليمه بغرابة حكاية الجويني وضعفها، يشير -فيما يبدو- إلىٰ أن رد السَّمْعانيِّ كان أزيد مما تحتمله المسألة.

(٥) بل العجيب أنه حكىٰ -ف (٥٧٨)- انتصار القاضي للشافعي، وأيضًا -ف(٥٨١)- أنه انتقد استحسان الشافعي مراسيل ابن المسيب، ليطرد -القاضي- الأصل في رد المراسيل، كما هو المحكي عنه في كتب الأصول. وانظر: الإبهاج شرح المنهاج (٢/ ٣٧٧)، وانظر بحثًا مهمًّا لذلك، وتحريرًا للمذاهب عند الزركشي في البحر المحيط (٤/ ٤١٣) وما بعدها.

(٦) البرهان (١/ ٤١١، ف٥٨١).

كانت هذه الخطة المنهجية، تطبيقًا عمليًا للنزعة السلفية، التي يقررها صراحة، وبوضوح تام، في هذا الكتاب الأصولي.

يقول الحافظ محمد بن عبد الواحد الدقاق (ت: ٥١٦هـ): «سمعت أبا الحسن علي بن محمد الزَّنْدي، الشافعي، بمرو .. يقول: **قرأت علىٰ الشيخ الإمام الأجل، أبي المظفَّر السَّمْعانيّ، في كتابه المصنف في أصول الفقه، المسمىٰ بكتاب (القواطع): اخترت مذهب السلف الصالح: لأنه أسلم، وأقرب إلىٰ الكتاب والسنة**»[1].

ومن المتوقع أن تكون معالم هذا المنهج قد استقرت، في الوسط الشافعي، وأن كتاب (القواطع): كان له أشباه ونظائر في الاتجاه التصحيحي، الذي يميز بين أصول المتكلمين، وأصول الفقهاء[2]، وأن يكون ذلك قد استمر في أيدي الناس طويلًا، حتىٰ تنقضي المدة الزمنية التي نؤرخ لها، ونصل إلىٰ عصر أبي عمرو ابن الصلاح (ت: ٦٤٣هـ) **الذي يُسأل هذا السؤال: «كتاب من كتب أصول الفقه، ليس فيه شيء من علم الكلام**، ولا منطق، ولا ما يتعلق بغير أصول الفقه؛ فهل يحرم الاشتغال فيه، أو يكره، وهل يسوغ إنكار الاشتغال به، وحالته ما ذكر..؟!

أجاب رضي الله عنه: لا يحرم، ولا يكره؛ إذا لم يكن فيه مع ذلك تقرير بدعة، أو إمالة إلىٰ فلسفة؛ بأن يكون مصنفه من أهلها، وكلامه في كتابه في أصول

---

(١) الرسالة، للدقاق (٢٨٥-٢٨٦)، ولم نقف علىٰ نص العبارة في نسخة (القواطع) التي بين أيدينا. وينظر حاشية محقق الرسالة.

(٢) ننبه هنا إلىٰ أننا لم نعتمد علىٰ تراث أبي إسحاق الشِّيرازيِّ الأصولي، في هذا المبحث، رغم أنه أحد أهم المصادر لنقد الفقهاء لأصول الأشعرية، وقد كدنا أن نفعل؛ لكنا آثرنا أن نعتمد هنا فقط علىٰ التراث الذي يمثل، في خطته التصنيفية، ووجهته العامة: ثمرةً لموقفٍ رافضٍ للكلام الأشعري، وهو ما نتشكك في أن يكون تراث أبي إسحاق ممثلًا له، بما فيه من المادة الكلامية التي تظهر للعين الفاحصة. وقد كنت كتبت كلامًا حول المادة الكلامية في تراث أبي إسحاق، وما يرد علىٰ نسبة كتاب (الإشارة إلىٰ مذهب أهل الحق) إلىٰ أبي إسحاق من الشكوك، وما يثيره (نصه) من المشكلات. لكنني رأيت ذيول الكلام قد طالت، بما لا يسعُها هذا التعليق؛ فآثرت حذفها، علىٰ رجاء أن يوفقني الله إلىٰ إفراد ذلك بمقالٍ بحثيٍّ خاصٍّ. ولا حول ولا قوة إلا بالله العزيز الحكيم.

الفقه، يؤثر بحسن كلامه حبًّا[1] في الفلسفة، كما وقع في كلام هذا التابع في عصرنا[2]، أو نحو هذا وشبهه؛ فإذا سلم عن كل ذلك: فالاشتغال به يكون، مع صحة العقيدة»[3].

❁ ❁ ❁

فإذا كان الأمر علىٰ ما قدَّمنا، ورأَينا من جدلية العلاقة بين (الشافعية) و(الأشعرية)؛ فكيف إذًا، يمكننا أن نفسر ذلك الاقتران بين المذهبين؛ حتىٰ صار من باب العوائد: أن تقليد الأشعري لازمٌ، لمن يتمذهب للشافعي[4]؟!

تعتمد إحدىٰ المقاربات التفسيرية للارتباط بين (الشافعية) و(الأشعرية)، في وعي المؤرخ علىٰ أن أبا الحسن تفقه للشافعي، ولأجل ذلك تبعه الشافعية، وصاروا في الكلام علىٰ مذهبه[5]؟!

إن أول إشكاليات هذه الفرضية: أن ذلك الارتباط هو -في حقيقته- ملابسة تاريخية محضةٌ، ومسألة اتفاقية، لا تصلح أن تكون أساسا فلسفيا لتفسير مثل هذه الظاهرة.

ثم يقال، في السؤال علىٰ ذلك: فلماذا لم يكونوا حنابلة في الأصول، وأحمد بن حنبل (ت: ٢٤١هـ) تلميذ مباشر للشافعي في الفقه، وعلاقته بالشافعي نفسه، أقوىٰ من علاقة الأشعري بالشافعي ومذهبه، بما لا مقارنة بينهما، أصلًا؟! فالأشعري لم ير الشافعي، ولم يعاصره أصلًا.

---

(١) في الأصل: «حتىٰ»، وهي خطأ.

(٢) لم أتبين المقصود بذلك تحديدًا، وإن كان يبدو لي أنه يشير إلىٰ الرازي (ت: ٦٠٦هـ)، أو الآمدي (ت: ٦٣١هـ) علىٰ الأرجح؛ فابن تيمية يذكر أن ابن الصلاح أمر بانتزاع مدرسة معروفة من الآمدي. انظر: نقض المنطق (١٥٦). ومعروف شدة ابن الصلاح علىٰ الغزالي بسبب خلطه المنطق بأصول الفقه، واشتغاله بالفلسفة وتأثره بها -انظر طبقات ابن الصلاح (١/ ٢٥٢-٢٦٤)-، لكن قوله: في عصرنا، يُبعد أن يكون الغزالي هو المعني، ويقوي أن يكون مراده به الآمدي. وانظر فتواه الشهيرة في الاشتغال بالفلسفة والمنطق، في فتاواه: (٤/ ٣٤).

(٣) فتاوىٰ ابن الصلاح -ضمن الرسائل المنيرية- (٤/ ٣٢).

(٤) انظر: الأرواح النوافخ -حاشية العلم الشامخ-، للمقبلي(٢٨٨)، وأيضًا: سير أعلام النبلاء (٢٠/ ٢٦٩-٢٧٠).

(٥) يوسف احنانة: تطور المذهب الأشعري في الغرب (٢٦)، وانظر: النشار: نشأة الفكر (١/ ٢٤٧).

ثم إن الأشعري نفسه ينتسب إلىٰ أحمد[1]؟!

إن عدم التفريق بين: اقتران السبب بالمسبب، واقتران الأمرين في موضع واحد[2]، سوف يجرنا إلىٰ كثير من الاعتساف، وتخطي البدهيات، إذا نحن حاولنا أن نلتمس فلسفة مشتركة، وأصولا جامعة، لنحمل عليها التفسير السببي، لذلك الاقتران بين المذهبين!!

دع ما ذكرناه من مشكلة الثنائية في الأصول، وقد تحدثنا عنها آنفا، وهب أنا تخطينا الاتجاهاتِ الكلاميةَ المختلفة التي أرَّخْنا لها داخل المذهب الشافعي؛ فمن المعلوم، والمقطوع به تاريخيا: أنه ليس كل الأشاعرة في الأصول، شافعيةَ الفروع؛ فهذا ما لا يقول به أحد، ولا يقبله مؤرخو الأشعرية: «وهل من الفقهاء: من الحنفية، والمالكية، والشافعية، إلا موافق له، أو منتسب إليه..»[3].

وحينئذ، فسوف يكون مأزقًا للمؤرخ: أن يحاول الربط بين أصول المذهب الأشعري، وأصول هذه المذاهب جميعًا!!

إن الشافعية والحنفية مدرستان مختلفتان، واتجاهان مختلفان في الأصول الفقهية والفروع: مدرسة الحديث، ومدرسة الرأي، وبينهما من الخلاف العلمي، والحروب والعصبيات المذهبية، الشيء الكثير، والكثير جدًّا، فكيف نستطيع -حينئذ- أن نلتمس في مذهب الأشعري فلسفة واحدة، يصدر عنها الفريقان جميعًا[4]؟!

وعلىٰ العكس من ذلك، يفهم الدارس لتاريخ المذاهب الفقهية، ما بين الحنابلة والشافعية من التقاء تاريخي، يبدأ من حين تتلمذ أحمد بن حنبل

---

(١) يقول الأشعري: «وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، نضر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته، قائلون، ولما خالف قوله مخالفون؛ لأنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل، الذي أبان الله به الحق ودفع به الضلال ...» اهـ الإبانة ف (٢٤) ط د. فوقية حسين.

(٢) ينظر حول هذه المشكلة الاستدلالية: المغالطات المنطقية، لعادل مصطفىٰ (١٦٦-١٧٢).

(٣) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري (٤١٠).

(٤) ومع اعتبار أن الأشعرية المنسوبة للأحناف، إنما هي ماتريدية في واقع الأمر -انظر: طبقات السبكي (٣/٣٧٨)، أحمد تيمور: نظرة تاريخية (٣٢)- لكن الخلاف -هنا- غير مؤثر بالمرة، وانظر: حموده غرابه: الأشعري (٥٩).

(ت: ٢٤١هـ) للشافعي (ت: ٢٠٤هـ)، وأدنىٰ دراسة للمذهبين كفيلة بالوقوف علىٰ التقارب الكبير بينهما في أصول الفقه، وفروعه؛ ثم كان بينهما من الخلاف والعصبيات الكلامية، ما هو معروف[١]؟!

❁ ❁ ❁

إن ثمة نظرةً تحليلية للمذهب الشافعي باعتباره وسطًا بين أهل الرأي وأهل الحديث[٢]، وأخرىٰ مماثلة للمذهب الأشعري، باعتباره وسطًا بين المعتزلة والمجسمة، أو بين المعطلة والممثلة[٣]؛ ومِن ثَمَّ: **تأتي محاولة الربط بينهما باعتبار ذلك الموقف الوسطي**[٤].

لكن، إذا كان بمقدورنا أن نحرم الشافعية الخارجين عن الأشعرية، من هذه الميزة الوسطية؛ فهل سيشمل هذا الحرمان، أيضًا: الأشاعرةَ غير الشافعيين، من أجل المحافظة علىٰ اطراد فلسفة الوسطية، الجامعة بين الشافعية والأشعرية؟!

وإذا أمكننا أن نقول ذلك فعلًا، ففي المسائل التي توارد عليها المذهبان: الشافعي والأشعري، واختلفا؛ فمن عساه أن يسبق إلىٰ تلك المزية، ومن سيؤَخَّرُ عنها، ويحرَم من شارتها؟!

---

(١) يرىٰ الشيخ مصطفىٰ عبد الرازق أن النهضة الحديثة لعلم الكلام تقوم علىٰ التنافس بين مذهب الأشعرية، ومذهب ابن تيمية. انظر: تمهيد لتاريخ الفلسفة (٣٠١).

(٢) انظر: الحجوي: الفكر السامي (٢/ ٤٠١-٤٠٢)، ضحىٰ الإسلام (٢/ ٢٢٢-٢٢٦).

(٣) انظر: تبيين كذب المفتري (١٤٩) وما بعدها، مقدمة ابن خلدون (٤٢٩)، الخطط المقريزية (٢/ ٣٥٨)، آدم متز (١/ ٣٦٠)، أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام (٢٩٨، ٣٠١-٣٠٢، ٣٠٦).

(٤) أحمد صبحي: في علم الكلام (٢/ ٣٣)، وانظر: نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيدلوجية الوسطية، مقدمة ص(٥)، مع اعتبار أن الوسطية التي يؤرخ لها هذا المصدر الأخير وسطية تلفيقية تجمع المذهبين؛ ثم الرابط -الأهم- الذي يجمعهما -عنده- هو: تكريس للسلطة الدينية والسلطية السياسية، علىٰ حساب تحرر العقل واستنتاجه الحر، وهو ما يحتاج إلىٰ «المراجعة، والانتقال إلىٰ مرحلة التحرر، لا من سلطة النص وحدها، بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان». انظر ص(١١٠)، علىٰ أنا ننبه هنا إلىٰ اعتبار آخر، وهو أن فكرة هذا الكتاب برمته، والتمثيل بشخص الشافعي ليس من إبداع الكاتب، بل سبقه إليه -بنحو عقدين من الزمان- أدونيس، الذي يخصص فصلًا بعنوان: (الشافعي وتأصيل الأصول الدينية السياسية). انظر: الثابت والمتحول (٢/ ١٣) وما بعدها. وهي نفس فكرة أبي زيد في كتابه، سلخها من سابقه، دون أن يرد لأدونيس وكتابه ذكر عنده؟! وصدق الله: ﴿أَتَوَاصَوْا بِهِۦ بَلْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ﴾.

أم إننا، إزاء ذلك المأزق، سوف نفترض أن مساحة الوسطية أرحب من أن تضيق بمذهب آخر، أو أن يشغلها مقعد واحد؟!

إن تحليل المواقف والأفكار والمذاهب، من خلال هذا المنظار، هو -في واقع الأمر- مخاطرة غير مأمونة العثار؛ «فإنه إذا تعين أن العدل في الوسط؛ فمأخذ الوسط ربما كان مجهولًا، والإحالة علىٰ مجهول لا فائدة فيه؛ **فلا بد من ضابط يعول عليه في مأخذ الفهم**»[١].

وهنا مزِلة الأقدام، ومَغْلَطة الأفهام؛ فنحن، في واقع الأمر يعوزنا ذلك المعيار الحقيقي، الثابت؛ الذي يسمح لنا أن نقوم -في صدق وإنصاف- بهذه المهمة[٢].

والنقطة التي نرتكز إليها لرؤية الآخرين هي، أولَ الأمر وآخرَه، خاضعة لموقفنا الشخصي، وبإمكاننا دائما أن نحركها، أو نتحرك بالأطراف المحيطة بها، ونتخير من ألوان الطيف -يمنة ويسرة- ما يسمح لنا بالظهور في الصورة، آخرَ الدهر؛ ونحن الوسط الخيار!!

ولقد جربت ذلك من نفسي: أن أحاول النظر إلىٰ الآخرين، أو تحليل مواقفهم، وآرائهم؛ فرأيتني دائما، **ومن خلال رؤيتي السلفية**: أنظر إلىٰ غيري بنفس (العدسة المقعرة)، وأراه من ذات الزاوية؛ من حيث أقف (أنا)!! وحين أثوب إلىٰ النَّصَفة، أراني في نفس النقطة التي أنعاها علىٰ غيري؟!

وكم سيكون مفيدًا، ورائعًا، أن نرىٰ دراسة جادة تحاول النهوض بهذا العبء، في حياد يسمح لها بموقف القضاء بين الفرقاء.

لكن، إذا كانت الفيزياء والعلوم الحديثة، بعد ثورة النسبية، قد تنازلت عن فكرة الزمان المطلق، والمكان المطلق.

---

(١) الشاطبي، في الموافقات (٣/ ٤١٢). وقارن: مجموع الفتاوىٰ (٢١/ ١٤١-١٤٢).

(٢) ولذلك يدعيها الفرقاء، فانظر حول السلفيين: شرح العقيدة الواسطية (٢١٦) وما بعدها، والدراسات في هذا المعنىٰ كثيرة، لكن ليس ذلك من همنا الآن. والمعتزلة يرون لأنفسهم ذلك أيضًا، خاصة في قولهم بالمنزلة بين المنزلتين. انظر: شرح الأصول الخمسة (٦٩٧) وما بعدها، ويعتبر دي بور عقائد المشبهة (؟) نوعا من التوسط بين اعتقاد العامة، والبحث الكلامي. انظر: تاريخ الفلسفة في الإسلام (٩٨).

وعلّمتنا: **أن المراقب للعملية** الفيزيائية قد صار«جزءا أساسيًا من عالم الفيزياء، **ولم يعد في مقدور الباحث العلمي أن يعتبر نفسه متفرجًا حياديًا..**»[1].

وعلمتنا أيضًا: «أن علاقات المكان والزمان، وقوانين الحركة، **لا** يمكن تعريفها إلا بوصفها **الموقف الشخصي للمراقب، ولظروفه المادية**»[2].

وعلمتنا: كيف تبدو «محاولة عالم الطبيعة، أو عالم الكيمياء، الاحتفاظ بموقف المتجرِّد: أمرًا جِدَّ عسير، وهي تبدو، عند عدد كبير من الأذكياء، المستقيمين: أمرًا لا فائدة منه؛ بل أمرٌ يتَّسم بالخيانة (؟!»)[3].

فكم بالحَرَىٰ، ألَّا نطمعَ في ذلك الحياد، ونحن نؤرِّخ للعقائد، والأفكار، بل لـ (علم الإنسان)!!

❀ ❀ ❀

يبدو أننا مضطرون -هنا- إلىٰ أن نفترض أن العوامل السياسية والاجتماعية هي التي لعبت دورها في هذا الربط بين المذهبين.

وهو عامل تكرر دوره في الربط بين المذاهب، وحمل الناس علىٰ مذاهب دون أخرىٰ، مرَّاتٍ ومرَّاتٍ في التاريخ[4]؛ «وللدول في طيِّ العلوم، ونشرها،

---

(١) روبرت أغروس وزميله: العلم في منظوره الجديد (٢١).

(٢) العلم في منظوره الجديد، الموضع السابق. وثمة قصة عن أربعة فنانين ألمان، اتفقوا علىٰ رسم لوحة للطبيعة في (تيفولي) قرب روما، في نفس الوقت، كان الأربعة أصدقاء حميمين، تربوا في بيئة واحدة، وكان لهم خلفيات ثقافية واحدة، ودرسوا وتربوا في مؤسسة واحدة، وتواعدوا علىٰ رسم المنظر بإخلاص وتجرد وموضوعية ودقة، ومع ذلك أنتجوا أربع لوحات مختلفة تماما!!

يقول رينيه دوبو - نوبل للعلوم: (وتعرض هذه المغامرة الفنية الحقيقة القائلة: ليس هناك رؤية وعرض مجرد وموضوعي؛ لأن كل شخص يختبر العالم ويتفاعل معه بأسلوبه الذاتي الخاص، وفرادة [كذا] هذه التجربة تخلق مصاعب في طريق فهم السلوك الإنساني، وتفسر الكثير من الاختلافات بين الإنجازات العلمية والفنية. صحيح أن العلماء والفنانين يتعاملون مع نفس العالم؛ إلا أنهم يختلفون في مواقفهم الفكرية، وفي التقنية التي يستعملونها للتعرف علىٰ الأشخاص والأشياء والأحداث، ووصفها). اهـ. رينيه دوبو: إنسانية الإنسان (١٥٤).

(٣) كرين برينتون: دراسة تحليلية للثورات (٦)، وأيضًا (١٤). وينظر للفائدة: حوارات المسيري (١/ ٢٢٥).

(٤) انظر فصلا مهما لأبي بكر ابن العربي المالكي، في التأريخ لانتشار مذهب المالكية في الأندلس: العواصم من القواصم (٣٦٥-٣٦٩). وانظر أيضا: ابن حزم، الرسائل (٢/ ٢٢٩)، عمر الأشقر: تاريخ الفقه الإسلامي (١٥٩-١٦٢) أحمد تيمور: نظرة تاريخية (٢١، ٣٥، ٣٧).

وإظهارها: تأثيراتٌ معجزة، في تمكيناتٍ موجزة»[1]!!

ومن ذلك ما حدث لأهل المغرب؛ فقد كانوا علىٰ مذهب السلف في ترك التأويل، حتىٰ حملهم ابن تومرت علىٰ الأخذ بمذهب الأشعرية[2].

وقد تهيَّأ قَدْرٌ من هذه العوامل في الحالة التي نؤرخ لها؛ فالوزير الكبير نظام الملك السلجوقي (ت: ٤٨٥هـ) كان شافعيًا، أشعريًا، وقد أنشأ مدرسته الكبرىٰ ببغداد: النظامية، وقد كان لها دور كبير في نشر المذهبين، والربط بينهما[3]، خاصةً بعد المحنة التي مرَّ بها الأشاعرة قبله.

يقول أبو الوفاء ابن عقيلٍ الحنبلي (ت: ٥١٣هـ)، ضمن نظرة تحليلية لأحوال الناس والمذاهب: «... ثم جاءت دولة النظام، فعظم الأشعرية؛ فرأيت من كان يتسخط عليَّ بنفي التشبيه، غُلوًّا في مذهب أحمد، وكان يظهر بغضي: يعود عليَّ بالغمص علىٰ الحنابلة، وصار كلامه ككلام رافضيٍّ وصل إلىٰ مشهد الحسين، فأمن مباح[4]، ورأيت كثيرًا من أصحاب المذاهب انتقلوا، ونافقوا، وتوثَّق بمذهب الأشعري والشافعي؛ طمعًا في العزِّ والجرايات ...»[5].

وقد أتيحت هذه الفرصة مرةً أخرىٰ، في عهد الناصر صلاح الدين الأيوبي (ت: ٥٨٩هـ)، الذي كان هو وقاضيه علىٰ مذهب الأشعري: «وحملوا في أيام دولتهم كافة الناس علىٰ التزامه، فتمادىٰ الحال علىٰ ذلك..»[6].

ثم أتيحت مرةً ثالثةً .. ورابعةً ...

---

(١) التعبير لعمر بن سمرة الجعدي (ت: نحو ٥٨٦هـ) في: طبقات فقهاء اليمن (٧٩-٨٠).

(٢) مقدمة ابن خلدون (٢٠٥)، خطط المقريزي (٢/٣٥٨)، آدم متز: الحضارة الإسلامية (١/٣٤٧)، وقارن: يوسف احنانة: تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي (٥١، ٧٩) وما بعدهما.

(٣) انظر: سير أعلام النبلاء (١٩/٩٤-٩٦)، طبقات السبكي (٤/٣٠٩) وما بعدها، أكرم القواسمي: المدخل إلىٰ مذهب الإمام الشافعي (٣٥١-٣٥٦). وقد ذكر له السبكي تسع مدارس بناها، سوىٰ النظامية.

(٤) في ط الكتب العلمية (١٧/٢٥): «فأمن، وباح»، وكأنها أظهر.

(٥) نقله عنه ابن الجوزي في المنتظم (٩/٩٣)، وانظر: المنتظم (٦/٣٣٢)، صديق حسن خان: خبيئة الأكوان (١٠).

(٦) المقريزي: الخطط (٢/٣٥٨)، وانظر: مقدمة ابن خلدون (٤١٤)، خبيئة الأكوان (١٠).

فهبة الله بن محمد بن عبد الواحد بن رواحة، زكي الدين الأنصاريُّ الحمويُّ التَّاجر المعدّل (ت: ٦٢٢هـ)، **كان كثير الأموال**، محتشمًا، أنشأ مدرسةً بدمشق، وأخرىٰ بحلب، وجعلهما وقفًا علىٰ الشافعية[(١)]؛ **وشرَط ألَّا يدخلَ مدرستَه: يهوديٌّ، ولا نصرانيٌّ، ولا حنبليٌّ حشويٌّ**[(٢)]!!

❋ ❋ ❋

إن غاية ما يمكن أن نقوله، في خاتمة المطاف، لنفسر ذلك الاقترانَ (العادي) بين المذهبين؛ أن نستعير فكرة الأشعرية في (السببية)، ونقول:

لقد رأينا أشعرية الفقيه، (مع) شافعيته؛ لا (عنها)، ولا (بها)!!

---

(١) طبقات الشافعيين، لابن كثير (١/ ٨٢٤)، الدارس في تاريخ المدارس، للنعيمي (١/ ٢٠٠).

(٢) تاريخ الإسلام، للذَّهبيِّ (١٣/ ٧٢٧)، الوافي بالوفيات، للصفدي (٢٧/ ١٩٢). وإحصاء وقائع ذلك: يطول، ويخرجنا عن مقصود الدراسة.

الفصل الثالث

السلفيون وتراثهم العقَديّ

الفصل الثالث
السلفيون وتراثهم العقَديّ

الإمام الشافعي، محمد بن إدريس، إمام المذهب (١٥٠-٢٠٤هـ)[١]:

لم يصنف الإمام شيئًا خاصًّا بمسائل الكلام، لا علىٰ منهج أهل الحديث الذين يجردون الكلام في مسائله المشهورة، بأدلتها من الكتاب والسنة، ولا علىٰ طريقة المتكلمين من باب أولىٰ. قال تلميذه محمد بن الحسن الزعفراني (ت: ٢٦٠هـ): «ومن كتب الشافعي: أحاديث في الرؤية وعذاب القبر؛ لم يكن الشافعي يتكلم في شيءٍ من هذا، وإنما استخرجناه، لأنه كان يكره أن يضع في هذا شيئًا، وسُئل أن يضع في الإرجاء كتابا فأبىٰ، وكان ينهىٰ عن الجدل والكلام فيه، ويذم أهل البدع ويأمر بالنظر في الفقه»[٢].

لا بد لنا -إذًا- من أن نحاول استخراج آراء الإمام من كتبه التي بين أيدينا، كما فعل تلامذته، أو أن نعتمد علىٰ من قام بهذه المهمة قبلنا، متىٰ وثقنا في تحريه نصوصَ الإمام، ومراعاته أصولَه في ذلك، أو كان يسوق النصوص بالإسناد الذي يمكننا من التدقيق في المرويات، وتمييز ما يصح

---

(١) لم نر وجها للانشغال بترجمة إمام المذهب هنا، فهذا تحصيل حاصل، والإمام أشهر من نار علىٰ علم، وتراجمه والدراسات حوله كثيرة جدا، وهي من طالب العلم علىٰ طرف الثُّمام، فلا وجه لبيان البيِّن، وإدناء القريب!!

(٢) حلية الأولياء (٩/ ١٢٢-١٢٣)، وانظر نصا آخر في سير أعلام النبلاء (١٠/ ٣٠)، وراجع ما مر في ذم الكلام عن الإمام الشافعي.

منها، مما لا يصح[1].

يعتبر مناقب الشافعي لابن أبي حاتم (ت: ٣٢٧هـ)، ومناقب الشافعي للبيهقي (ت: ٤٥٨هـ) أهم المصادر التي يمكنٌ اعتمادها في ذلك الجمع، إضافة إلىٰ النصوص المنثورة في كتب العقائد، مثل كتاب اللالكائي وغيره.

وقد اعتنىٰ بعض الناس بجمع نصوص الإمام في مسائل الاعتقاد، في مصنفاتٍ خاصةٍ، ومن أشهر من قام بذلك: أبو الحسن علي بن أحمد بن يوسف الهكاري (ت: ٤٨٦هـ)، الذي جمع نصوص الإمام الشافعي في الباب، فمنها نصوصٌ في مجمل مسائل الاعتقاد، ووصيته عند وفاته، وفيها عدة نصوصٍ عقدية، ثم ذكر بابًا حول نصوص الإمام في صفات الله تعالىٰ، وآخر في مذهبه في القرآن، وبابًا لمذهبه في الإيمان، ثم القدر، والتوحيد، وذم الكلام، ومدح الحديث وأهله[2].

وعقيدة الهكّاري هذه من العقائد الدائرة في المصنفات التي تشير إلىٰ نصوص الإمام، واعتمدها غير واحد في حكاية مذهب الشافعي[3].

غير أننا ينبغي أن نكون حذرين في نسبة ما يورده الهكاري إلىٰ الإمام الشافعي، ولن يمكننا الاعتماد عليه أصالة في حكاية مذهبه؛ فإن الهكاري هذا، مع اشتهاره بالصلاح والعبادة، حتىٰ لُقب في بلاده: شيخ الإسلام، **لم يكن موثَّقًا في روايته**، كما يقول ابن عساكر[4]؛ بل قال ابن النجار: **متهم بوضع الحديث وتركيب الأسانيد**[5]!!

---

(١) يقول شيخ الإسلام ابن تيمية - مجموع الفتاوىٰ (١/ ٢٤٦): «والمنقول عن العلماء يحتاج إلىٰ معرفة بثبوت لفظه، ومعرفة دلالته، كما يحتاج إلىٰ ذلك المنقول عن الله ورسوله».

(٢) انظر: اعتقاد الإمام الشافعي، للهكاري -ضمن مجموع فيه ثلاث رسائل- (١٣-٣٨).

(٣) يعتمد عليها ابن قدامة في ذم التأويل ف (٣٤، ٣٥)، وإثبات صفة العلو ف (١٠٧-١٠٩)، والذهبي في العلو (١٧٦-١٧٧- مختصر)، والعرش (٢/ ٢٢٦-٢٣٠) وأيضًا (٢/ ٢٨٩-٢٩٢)، والسير (١٠/ ٧٩)، وابن جهبل، في رده المتهافت علىٰ شيخ الإسلام، كما نقله السبكي (٩/ ٤٠).

(٤) انظر: السير (١٧/ ٦٨).

(٥) ميزان الاعتدال (٤/ ٣٢) وأقره الحافظ في لسانه (٤/ ١٩٥) وتركيب الأسانيد: هو نوعٌ من سرقة الحديث؛ يروي الراوي النص بإسنادٍ مخترعٍ، مخالفٍ لأصل إسناد المروي. قال الذهبي: «فمن فعل ذلك خطأ: فقريب، ومن تعمد ذلك، وركّب متنًا علىٰ إسنادٍ ليس له: فهو سارق الحديث». انظر: الموقظة في علم مصطلح الحديث (٦٠).

ويصعب، مع مثل هذه الدرجة من الجرح المفسر للرجل، وتوهين حاله في الرواية، أن نطمئن إلىٰ مروياته، ولو كان الإسناد الذي يسوقه صحيحًا!!

وثم نص آخر، صاحبه أقدم وفاة من الهكاري، وأوثق في روايته منه، وهو خاص بمنهج الإمام الشافعي في باب الصفات الخبرية، ومن هنا تأتي أهميته، وأهمية البحث في توثيقه إلىٰ الإمام، إذ لم نر من تصدىٰ لذلك من قبل، رغم كثرة من نقل فقرات عنه، أو اعتمد عليه(١).

قال ابن أبي يعلىٰ (ت: ٥٢٦هـ):

«قرأت علىٰ المبارك، قلت له: أخبرك محمد بن علي بن الفتح، قال: أخبرنا علي بن مردك، قال: أخبرنا عبد الرحمن بن أبي حاتم، قال: حدثنا يونس بن عبد الأعلىٰ المصري، قال: سمعت أبا عبد الله محمدً بن إدريس الشافعي يقول، وقد سُئِل عن صفات الله وما ينبغي أن يؤمَن به، فقال:

لله تبارك وتعالىٰ أسماءٌ وصفاتٌ، جاء بها كتابه، وأخبر بها نبيُّه ﷺ، أمَّته، لا يسع(٢) أحدًا من خلق الله قامت عليه الحجة أن القرآن نزل به، وصحَّ عنه بقول النبي ﷺ، فيما روىٰ عنه العدل؛ فإن خالف ذلك بعد ثبوت الحجة عليه فهو بالله كافر؛ فأما قبل ثبوت الحجة عليه من جهة الخبر: فمعذور بالجهل؛ لأن علم ذلك لا يُدرك بالعقل ولا بالروية والفكر.

ونحو ذلك(٣) إخبار الله ﷻ إيانا أنه سميع، وأن له يدين بقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] وأن له يمينًا بقوله: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر: ٦٧]، وأن له وجهًا بقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]، وقوله: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧]، وأن له قدمًا بقول النبي ﷺ: «**حتىٰ يضعَ**

---

(١) اعتمد د. محمد العقيل في أطروحته: الإمام الشافعي ومنهجه في العقيدة، اعتمادا كليا علىٰ هذا النص، دون أدنىٰ بحث في ثبوت النص عن الإمام، أو حتىٰ إشارة إلىٰ أن ثم مشكلة؟!

(٢) في الأصل: «يسمع»، وهي علىٰ الصواب عند الهكاري (٢٠).

(٣) «ونحو ذلك»: كذا في الطبعة المعتمدة -الفقي- وكذا أيضًا في ط العثيمين -المحققة- (٢/ ٢٦٩). والواقع أن آثار تصحيفات ط الفقي، ظاهرة في غير موضع من ط العثيمين. ففي نفس السطر: «ونحو ذلك أخبار الله ﷻ أتانا أنه سميعٌ ...» اهـ، وهو تحريف فاحش، وقع في الطبعة السابقة، ولا معنىٰ له. وصوابه: «إخبار الله ... إيَّانا..».

الرَّبُّ فيها قدمَه»، يعني: جهنم، وأنه يضحك من عبده المؤمن، بقول النبي ﷺ، للذي قتل في سبيل الله: «**إنه لقي الله وهو يضحك إليه**»، وأنه يهبط كل ليلة إلىٰ سماء الدنيا، بخبر رسول الله ﷺ، بذلك، وأنه ليس بأعور، بقول النبي ﷺ، إذ ذكر الدجال، فقال: «**إنه أعور، وإن ربَّكم ليس بأعور**»، وأن المؤمنين يرون ربهم يوم القيامة بأبصارهم، كما يرون القمر ليلة البدر، وأن له إصبعًا، بقول النبي ﷺ: «**ما من قلبٍ إلا وهو بين إصبعَين من أصابع الرحمن ﷻ**».

فإن هذه المعاني التي وصف الله بها نفسه، ووصفه بها رسوله ﷺ؛ مما لا يُدْرَك حقيقتُه بالفكر والروية؛ فلا يَكْفُر بالجهل بها أحدٌ، إلا بعد انتهاء الخبر إليه بها؛ فإن كان الوارد بذلك خبرًا يقوم في الفهم مقام المشاهدة في السماع[1]: وجبت الدينونة علىٰ سامعه بحقيقته، والشهادة عليه، كما[2] عاين وسمع من رسول الله ﷺ؛ ويثبت[3] هذه الصفات وينفي التشبيه كما نفىٰ ذلك عن نفسه تعالىٰ ذكره فقال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]»[4].

وهذا إسناد ظاهره الصحة؛ فراوي هذا المعتقد: محمد بن علي بن الفتح، هو أبو طالب العُشاري (٣٦٦-٤٥١هـ)، ترجمه الخطيب البغدادي، وقال: «كتبتُ عنه، وكان ثقة ديِّنًا صالحًا»[5]. وشيخه: علي بن عبد العزيز بن مَرْدَك (ت: ٣٨٧هـ)، ترجمه الخطيب -أيضًا- وقال: «كان ثقة؛ سمعت القاضي أبا عبد الله الصيمري يقول: أحد الصالحين»[6]. وابن أبي حاتمٍ (ت: ٣٢٧هـ)، ويونس بن عبد الأعلىٰ (ت: ٢٦٤هـ)، إماماًن معروفان.

وليس في هذه الأصول المذكورة في الاعتقاد ما يستنكر، أو يخالف أصول أهل الحديث.

---

(١) «يقوم في الفهم مقام المشاهدة في السماع»: كذا هذه العبارة هنا، وفي عقيدة الهكاري: «يقوم بالفهم..»، وهي أدخل في الإشكال. وعند الطبري في التبصير: «.. تقوم به الحجة، مقام المشاهدة والسماع..»، وهي أظهر.

(٢) عند الهكاري: «بما عاين»؛ وكأن ما هنا أظهر.

(٣) في الأصل: «ولكن يثبت»، ولا وجه للاستدراك بـ (لكن) هنا، وهي ليست في نص الهكاري.

(٤) طبقات الحنابلة، لابن أبي يعلىٰ (١/ ٢٨٣-٢٨٤)، وانظر: اعتقاد الشافعي، للهكاري (٢٠-٢١).

(٥) تاريخ بغداد (٤/ ١٧٩)، وانظر: سير أعلام النبلاء (١٨/ ٤٨)، ومصادر أخرىٰ في حاشيته.

(٦) تاريخ بغداد (١٣/ ٤٨٢).

غير أن الذَّهبيَّ، مع ثنائه علىٰ العُشاري، ونقله كلام الخطيب في توثيقه، يشير إلىٰ أن في أصول مروياته خللًا: «وقد أُدخِل في سماعه ما لم يَتَفطّن له»[(١)].

وفي موطن آخر يخص هذا النص بالبحث، فيقول: «شيخ صدوق معروف، **لكن أدخلوا عليه أشياء فحدث بها بسلامة باطن .. ومنها عقيدة للشافعي**»[(٢)].

وينقل ذلك عنه الحافظ ابن حجر، ولا يتعقبه بشيءٍ[(٣)].

إن هذا الجرح المفَسَّر لرواية الرجل وأصوله، قد أزعجنا عن الركون إلىٰ توثيق الخطيب له، والاطمئنان إلىٰ نسبة هذا المعتقد الذي يرويه بهذه الجملة، إلىٰ الإمام الشافعي.

والحق أن العشاري لم ينفرد برواية هذا المعتقد؛ فقد رواه أيضًا أبو الحسن علي بن أحمد الهكاري، المعروف بشيخ الإسلام (ت: ٤٨٦هـ) قال: أخبرنا أبو يعلىٰ الخليل بن عبد الله الحافظ، أخبرنا أبو القاسم بن علقمة الابهري، حدثنا عبد الرحمن بن أبي حاتمٍ ..، فذكره[(٤)].

قال الذَّهبيُّ: رواه شيخ الإسلام في عقيدة الشافعي، **وغيرُه، بإسناد كلهم ثقات**[(٥)]، ومعنىٰ ذلك أن هذا الإسناد ينبغي أن يجوز بنا عقبة الخلل في أصول العُشاري، ويطمئننا إلىٰ أن جملة هذا الاعتقاد، الذي تناقله الناس فيما بعد: محفوظة، من غير طريقه!!

بيد أن المشكل هنا، ليس في هذا الإسناد -النظيف- بحسب نقد الذَّهبيِّ؛ وإنما في صاحبه الذي أسنده، وهو الهكاري، فقد أسلفنا أن نفس روايته لا يوثق بها؛ فمتابعته هنا لا يُفْرح بها، ولا تقدم لنا شيئًا!

لكن الحافظ ابن حجر يعيد الأمل -مرةً أخرىٰ- في توثيق هذا النص، حين يقول: «**وأخرج ابن أبي حاتمٍ في مناقب الشافعي**، عن يونس بن عبد الأعلىٰ:

---

(١) السير (١٨/ ٤٩).

(٢) ميزان الاعتدال (٥/ ١٠٢).

(٣) لسان الميزان (٥/ ٣٠١).

(٤) انظر: اعتقاد الإمام الشافعي، للهكاري، ضمن مجموع ثلاث رسائل: (٢٠-٢١).

(٥) كتاب العرش (٢/ ٢٢٩)، ونحوه في العلو (١٧٧ - مختصر)، ونقله في السير (١٠/ ٧٩) ولم يتكلم علىٰ إسناده، ومن طريق الهكاري: ابن قدامة في إثبات صفة العلو ف (١٠٩).

سمعت الشافعي يقول: لله أسماءٌ وصفاتٌ لا يسع أحدًا ردُّها..»[1]، فذكر طرفا من الاعتقاد.

لا يعتمد ابن حجر علىٰ المصدر المشكوك فيه: العشاري، ولا علىٰ كتاب الهكاري، المتهم، وإنما ينقله من مصدر عال وثيق، وهو: مناقب الشافعي، لابن أبي حاتمٍ، فقفز الخلل الذي نتخوفه، وأعاد لنا الثقة بهذه الجملة المروية!!

فهل كانت أصول العُشاري -هنا- صحيحة، وقد جوّد رواية هذا المعتقد؛ بدليل أنه لم ينفرد به؟

أو تراه قد نقل هذه الجملة، من نفس الكتاب الذي ينقل عنه الحافظ ابن حجر؛ لا سيما وشيخه علي بن مردك، هو راوي كتاب ابن أبي حاتمٍ[2]؟!

وهل صدق الهكاري -هو الآخر- في هذا الإسناد؟!

إن هذا النص الذي يذكره ابن حجر، ومن أسفٍ، ليس له وجود في النسخة التي بين أيدينا من مناقب الشافعي لابن أبي حاتمٍ؛ ولم أر من صرح بنسبتها إلىٰ هذا الكتاب، سوىٰ الحافظ ابن حجر؟!

فهل سبق قلم الحافظ، أو الناسخ، فزاد اسم الكتاب هنا، وأصل النقل إنما هو من هذا الطريق الذي درسناه، ويكون الهكاري، أو غيره، قد اخترع له هذا الإسناد النظيف، ليُرَكِّب عليه المتن المخترع؟!

أو نقول: إن في نسختنا من كتاب ابن أبي حاتمٍ نقصًا؟!

لربما كان القول بنقص النسخة، باديَ الرأي، أسهل من توهيم ابن حجرٍ في عزوه ذلك؛ غير أن نصًّا كهذا: تنكَّبه الشافعية طُرًّا، ولم ينقله، بل لم يشِر إليه، أعظم الناس عناية بنصوص الشافعي، وضبطًا لها: الإمام البيهقي (ت: ٤٥٨هـ)[3]، ثم

---

(١) فتح الباري (١٣/٤١٨)، ونقله ابن القيم -اجتماع الجيوش (٥٩)- عن ابن أبي حاتمٍ، لكن لم يعزه إلىٰ كتاب، وأكاد أجزم بأنه نقله عن إثبات صفة العلو، فإنه ذكر قبله نصا آخر، وهما -بنفس الترتيب- عند ابن قدامة في إثبات صفة العلو: ف (١٠٨، ١٠٩).

(٢) انظر إسناد الكتاب المثبت في أول صفحة منه (١٩، ٢٠) من المطبوع.

(٣) انظر: مناقب الشافعي (١/ ٣٨٥) وما بعدها، مع أنه ربما ذكر عنه أشياء بأسانيد لا يرتضيها.

لم ينقل منه شيخ الإسلام شيئًا في كتبه[1]؛ كل ذلك من شأنه أن يوهن قرينة العزو السالفة عن الحافظة ابن حجر، ويزيد الرِّيبة في ثبوت هذا الاعتقاد عن الإمام الشافعي.

فإذا أضفنا إلىٰ ذلك أننا نجد هذا النص، ليس بدلائله التي استدل بها، وأمثلته التي أوردها، فحسب؛ بل بنفس الألفاظ تقريبًا!! نجد ذلك: ضمن كتاب موثق النسبة لابن جرير الطبري (ت: ٣١٠هـ)[2] = فسوف يتعذر علينا، مع كل هذه القرائن التي توهن الثقة في ثبوت هذه (الجملة) عن الإمام، أن نطمئن إليه، أو نعتمد عليه في نقل آرائه[3]!!

وأما (عقيدة الإمام الشافعي) التي ألفها محمد بن رسول البرزنجي (ت: ١١٠٣هـ)، وزعم في مقدمتها أنه: «انتخبها من كتبه، برواية الثقات الحفاظ الأثبات من أصحابه . . .»[4]، فالواقع أنه لم يفعل شيئًا ذا بال؛ وإنما عمد إلىٰ عقيدة الهكاري، فانتخب منها نصوصًا ذكرها في رسالته، معتمِدًا -أصالةً- علىٰ وصية أبي هشام البلدي، التي ذكرها الهكاري أيضًا[5].

وأما كتاب الفقه الأكبر المنسوب إلىٰ الإمام الشافعي، فهذا لا نعلم له إسنادًا؛ لا صحيحًا ولا ضعيفًا؛ وليس له أدنىٰ قيمة تذكر، في حكاية مذهب

---

(١) نقل نصا منها، كالذي ذكرناه عن الذهبي وغيره، لكن أثناء نقله نصا مطولا لأبي الحسن الكرجي، وقد ورد هذا النص في أثنائه. انظر: مجموع الفتاوىٰ (٤/ ١٨٢-١٨٣).

(٢) انظر: التبصير في معالم الدين، له: (١٣٢-١٤٠)، وله تتمة أخرىٰ عنده، يبدو أن مؤلف هذا الاعتقاد اختصرها، وهو أمر واضح جدا من المقابلة بين النصين. وقد سبق أن أشرت في دراستي عن الطبري -أصول الدين عند الإمام الطبري (١٧٩)- إلىٰ هذه المشابهة، لكن دون التحقق -حينئذ- من ثبوت هذا النص عن الشافعي.

(٣) غير أننا نبه هنا إلىٰ أن هذه (النسخ) من اعتقاد الشافعي، متداولةٌ في أيدي الناس من قديم، وقد سبق أن أشرنا إلىٰ بعض من اعتمد عليها، وحول هذا المعنىٰ يقول الذهبي: «والكلام في مثل هذا كثيرٌ من الشافعي، فقد جمع شيخ الإسلام أبو الحسن الهكاري، والحافظ أبو محمد عبد الغني، وأبو الحسن بن شكر، وغير واحدٍ، أقوال الشافعي في أصول الاعتقاد، وذلك موجود بأيدي الناس» اهـ العرش (٢/ ٢٩٤).

(٤) مخطوط دار الكتب -٣٦٦ عقائد تيمور-: ص(٢). وفي الأصل: «من أصحاب»، والصواب ما أثبته.

(٥) السابق: (٣)، وقد قال الذهبي عن هذه الوصية -السير (١٠/ ٧٩)-: «غير صحيحة» اهـ وذكرها مع نصٍّ آخر، للهكاري وابن قدامة، وقال في العلو -الأصل- (١٦٥): «إسنادهما واهٍ» اهـ.

الشافعي، والتعبير عن آرائه؛ وإنما هو نصٌّ كلاميٌّ متأخِّرٌ، لا علاقة للشافعي ولا لزمانه بتأليفه. **وهو ذو وجهة أشعرية بَحْتٍ**[1].

❁ ❁ ❁

الحميدي: أبو بكر عبد الله بن الزبير بن عيسىٰ، المكي (ت: ٢١٩هـ):

قال الشِّيرازيُّ: **رحل مع الشافعي إلىٰ مصر، ولزمه حتىٰ مات.**

قال علي بن خلف: سمعت الحميدي يقول: ما دمت بالحجاز، وأحمد بن حنبل بالعراق، وإسحاق بخراسان، لا يغلبنا أحد!!

قال السُّبكيُّ: ومن ثم قال الحاكم أبو عبد الله: الحميدىٰ مفتىٰ أهل مكة ومحدثهم، وهو لأهل الحجاز فىٰ السنة، كأحمد بن حنبل لأهل العراق[2].

النص العقدي الذي وقفنا للحميدي عليه هو متن صغير عنوانه: أصول السنة، وقد طبع ملحقا بآخر مسنده[3].

يتناول الحميدي في هذا النص الموضوعات الرئيسة لمسائل الاعتقاد، ويقرر السنة فيها، بإجمال: «السنة عندنا أن يؤمن الرجل بالقدر خيره وشره..»،

---

(١) يقول مؤلفه - ص(٢١- مع شرحه): «واعلموا أن الله قادر علىٰ قادر علىٰ إعادة الخلق بعد إفنائه، **وقالت الكرامية**: يعيد مثله، فأما عينه فلا..» اهـ والكرامية، هم أتباع ابن كرام (ت: ٢٥٥هـ). وقد سبق غير واحد من الدارسين إلىٰ بيان بطلان نسبة هذا الكتاب إلىٰ الإمام الشافعي. انظر: فقه العقيدة عند الشافعي وأحمد، لأستاذنا د. أبي اليزيد العجمي (١٧٣-١٧٨)، غير أنه -(١٧٧)- لا يجزم بأن مؤلفه أشعري؛ والنص أشعري صرف. ثم وقفت علىٰ نص الإمام ابن الوزير اليماني علىٰ مثل ذلك: «.. وقد اختار هذا صاحب الفقه الأكبر، ونسبه إلىٰ الشَّافعي، وهو علىٰ مذهب الأشعرية..» اهـ، إيثار الحق علىٰ الخلق (٢٦٠). وانظر أيضًا: د. محمد ربيع جوهري: الإمام الشافعي وعلم الكلام (٦-١١)، غير أنه رأىٰ أن يثبت «أهم فقرات الكتاب، لاحتمال عقلي واحد، هو أن يكون بعض هذا الكتاب للإمام الشافعي» (؟!). وقد توسع د. محمد العقيل في نقد هذا النص. انظر أطروحته: منهج الإمام الشافعي في إثبات العقيدة (٢/ ٤٥٧-٤٧٥).

(٢) انظر: النصوص السابقة، وغيرها كثير في: طبقات الفقهاء، للشيرازي (٩٩-١٠٠)، سير أعلام النبلاء (١٠/ ٦١٦-٦٢١)، طبقات السبكي (٢/ ١٤٠-١٤٣)، وانظر -في ترجمته- أيضًا: طبقات الشافعية، للإسنوي (١/ ٢٢)، طبقات الشافعية، لابن أبي شهبة (١/ ٦٦-٦٧).

(٣) انظر: مسند الحميدي (٢/ ٥٤٦-٥٤٨).

ثم يذكر الترحم علىٰ الصحابة، قال: «والقرآن كلام الله، ومن قال مخلوق فهو مبتدع»، ويذكر الإقرار بالرؤية بعد الموت، وعدم التكفير بشيءٍ من الذنوب، قال: «إنما الكفر في ترك الخمس».

ومن المسائل المميزة في أصوله: ما قرره من أن الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص، لا ينفع قول إلا بعمل، ولا عمل وقول إلا بنية، ولا قول وعمل بنية إلا بسنة(١).

ويقرر منهجه في باب الصفات، بقوله: «وما نطق به القرآن، مثل: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ﴾، ومثل: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾، وما أشبه هذا من القرآن والحديث: لا يزيد فيه، ولا يفسره؛ يقف علىٰ ما وقف عليه القرآن والسنة، ويقول: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾؛ **ومن زعم غير هذا فهو مبطل جهمي..**»(٢).

❁ ❁ ❁

أبو عبيدٍ: القاسم بن سلَّامٍ، الهروي (ت: ٢٢٤هـ):

قال ابن خلكان: أبو عبيدٍ القاسم بن سلَّامٍ، بتشديد اللام، كان أبوه عبدًا روميًا لرجل من أهل هَراة، واشتغل أبو عبيدٍ بالحديث والأدب والفقه، وكان ذا دين، وسيرة جميلة، ومذهب حسن، وفضل بارع.

روىٰ الخطيب عن القاضي أحمد بن كامل، قال: كان أبو عبيدٍ فاضلًا في دينه وعلمه، ربّانيًا متفننًا في أصناف علوم الإسلام، من القراءات والفقه والعربية والأخبار، حسنَ الرواية صحيح النقل، ولا أعلم أحدًا من الناس طعن عليه في شيءٍ من أمر دينه.

قال النَّوويُّ: **الإمام المذكور في المهذب والتنبيه، قال: وهو معدود فيمن**

---

(١) يبدو أن الحميدي كانت له عناية خاصة بهذه القضية، وصنف شيئًا في الرد علىٰ المرجئة، كما تدل عليه رواية عند الهروي في ذم الكلام (٤/ ٤٠١-٤٠٢).

(٢) أصول السنة -في آخر مسنده- (٥٤٧)، وقوله: «مبطل..» موافق لنقل الذهبي في العلو؛ وفي ط مشعل الحدادي من أصول السنة: «معطل جهمي». وينظر كلامه عن حديث (الصورة)، نقله شيخ الإسلام في: جواب الاعتراضات المصرية (١٦٦).

أخذ الفقه عن الشافعي. قال السُّبكيُّ: أبو عبيدٍ: لا ريب في أنه من أصحابنا[١].

الأثر العقدي الذي وصلنا لأبي عبيدٍ هو: كتاب الإيمان ومعالمه، وسننه، واستكماله، ودرجاته.

يشير أبو عبيدٍ إلىٰ منهجه العام في اتباع ما نطق به القرآن[٢]، ويورد الحجة لقول أهل السنة من السنن والآثار المتواترة[٣]، ويؤكد علىٰ اتباع ما مضىٰ عليه علماؤنا[٤].

ولهذا: يحذر من مخالفة منهجهم: «فأما علىٰ مذهب من قال: كإيمان الملائكة، فمعاذ الله؛ **ليس هذا من طريق العلماء**»[٥].

ويتحدث، في نص نفيس له، عن أن: «السنة: هي المفسرة للتنزيل، والموضحة لحدوده وشرائعه»[٦].

ويذكر أن رد السنة الثابتة بالتضعيف: إنما هو احتجاج أهل الأهواء والبدع[٧]، وأن قول الجهمية: «منسلخ -عندنا- من قول أهل الملل الحنيفية، لمعارضته لكلام الله ورسوله ﷺ، بالرد والتكذيب»[٨].

أشار ابن تيمية إلىٰ هذا الكتاب المهم لأبي عبيدٍ، ونقل منه نصًّا مطوَّلًا في: «تسمية من كان يقول الإيمان قول وعمل يزيد وينقص..»[٩].

---

(١) انظر ترجمة موسعة له في تاريخ بغداد (١٤/ ٣٩٢-٤٠٧)، وانظر: وفيات الأعيان (٤/ ٦٠-٦٣)، تهذيب الأسماء واللغات، للنووي (٢/ ٢٥٧-٢٥٨)، السير (١٠/ ٤٩٠-٥٠٩)، طبقات السبكي (٢/ ١٥٣-١٦٠).

(٢) كتاب الإيمان: (١٠)، وانظر: ص(٢٢).

(٣) ص(١٣).

(٤) ص(١٩) وانظر: (٣٥).

(٥) ص(٢٢) وانظر: (٢٥).

(٦) رواه عنه الخطيب البغدادي، بإسناده، في الفقيه والمتفقه (١/ ٢٣٤ - رقم ٢٣٣).

(٧) الإيمان: ص(٤٠).

(٨) ص(٣١).

(٩) انظر: الإيمان (٢٩٣-٢٩٥)، وهو في الفتاوىٰ (٧/ ٣٠٩-٣١١)

بيدَ أن هذا النص ليس في النسخة التي بين أيدينا من الكتاب[١].

وفي شرحه لغريب حديث: «حِجابُه النُّورُ -وفي رواية أبي بكرٍ: النَّارُ- لو كشفَه لأحرقَتْ سُبُحاتُ وجهِه ما انتهَىٰ إليه بصَرُه من خلْقِه»[٢]، قال أبو عبيدٍ رَحِمَهُ اللَّهُ: «يقال في السُّبحة: إنها جلال وجهه ونوره، ومنه قيل: سبحان الله، إنما هو تعظيم له وتنزيه»[٣].

وإثبات صفة النور لله ﷻ وجدناه عند غير أبي عبيدٍ من الشافعية، كعثمان بن سعيد الدارمي (ت: ٢٨٠هـ)، وابن خزيمة (ت: ٣١١هـ)[٤]، ونص عليه الإمام أحمد بن حنبل وغيره من أئمة السنة[٥].

وإنما نفاه من نفاه من الفلاسفة[٦]، والمعتزلة[٧]، وتبعهم متأخرو الأشعرية، كالجويني ومن بعده[٨]، بعد أن كان أئمتهم علىٰ إثباته[٩].

---

(١) مر بنا، في الفصل الثاني من الدراسة: نصٌّ آخر، نقله السبكي والزركشي، ولا يوجد في الكتاب المطبوع.

(٢) انظر الحديث بطوله في صحيح مسلم من حديث أبي موسىٰ: (كتاب الإيمان، باب في قوله ﷺ: إنَّ الله لا ينامُ، وفي قوله حجابه النُّورُ ..)، رقم (١٧٩). وهو من أحاديث الصفات التي يثبتها السلف، ولذلك ذكره ابن ماجه في مقدمة سننه: (باب فيما أنكرت الجهمية).

(٣) أبو عبيدٍ: غريب الحديث (٣/ ٧).

(٤) انظر: الرد علىٰ بشر للدارمي (١٦٩-١٧١)، التوحيد لابن خزيمة (٣٥٤).

(٥) انظر: الرد علىٰ الزنادقة والجهمية للإمام أحمد (٢٧٨-٢٨٢)، فتاوىٰ ابن تيمية (٦/ ٣٧٤-٣٩٦).

(٦) يحمله ابن رشد -مناهج الأدلة (١٧٥-١٧٦)- علىٰ الأمثلة العقلية، وينسب ابن السِّيد البَطَلْيَوْسي، الفيلسوف اللغوي، إثبات ذلك إلىٰ المجسمة. انظر: التنبيه علىٰ الأسباب التي أوجبت الخلاف (٧٤) وما بعدها، وله رسالة في نفس المعنىٰ. انظر رسائل في اللغة، له (٢٨١-٢٨٩).

(٧) متشابه القرآن، للقاضي عبد الجبار (٥٢٥-٥٢٦)، مقالات الإسلاميين (٢/ ٢١٤).

(٨) انظر: الإرشاد للجويني (١٤٨)، قانون التأويل، لابن العربي، ط٢ (١٤١-١٤٩)، وقارن حاشية المحقق (١٤٣هـ ٢) حيث ينقل عن كتاب (الأمد الأقصىٰ) ذكر الخلاف في ذلك، ثم قال -أي ابن العربي-: «والصحيح عندنا أنه نورٌ لا كالأنوار، لأنه حقيقةٌ، والعدول عن الحقيقة إلىٰ أنه هادي، أومنوِّر، وما أشبه ذلك: هو مجازٌ من غير دليلٍ، فلا يصحُّ» اهـ وقد نقل كلام ابن العربي أيضًا: القرطبي في الأسنىٰ (١/ ٤٥٩-٤٦٠). وقارن: إيثار الحق، لابن الوزير (١٧٨-١٨٤).

(٩) انظر بحثًا مهمًّا لذلك، وفيه نصوص لابن كلاب وأئمة الأشعرية في إثبات ذلك، عند ابن تيمية: بيان تلبيس الجهمية (٥/ ٤٨٦) وما بعدها، ط المجمع، وانظر أيضًا: مقدمة محمد السليماني لتحقيقه: قانون التأويل لابن العربي، ط ١(٢٦٧-٢٧٤)، وقد حذف الدراسة المطولة من الطبعة الثانية!

لأبي عبيدٍ، خارج هذا الكتاب، نص كلامي مهم، دائر في مصادر أهل الحديث، يقرر فيه إثبات الصفات الخبرية، وقبول الروايات فيها[1].

ونفهم أن لأبي عبيدٍ كتابًا كلاميًّا آخر، سوىٰ كتاب (الإيمان)، رد فيه علىٰ الجهمية.

قال عبد الله بن الإمام أحمد، في كتابه (السنة): حدثني أبو بكر محمد بن إسحاق الصاغاني، قال: **رأيت في كتاب أبي عبيدٍ القاسم بن سلَّامٍ، بخطه**:

«إذا قال لك الجهمي: أخبرني عن القرآن، أهو الله أم غير الله؟

فإن الجواب أن يقال له: أَحَلتَ في مسألتك؛ لأن الله ﷻ وصفه بوصف، لا يقع عليه شيء من مسألتك. قال الله ﷻ: ﴿الٓمٓ ۝١ تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [السجدة: ١، ٢]؛ فهو من الله ﷻ، ولم يقل: هو أنا، ولا هو غيري، إنما سماه كلامه؛ فليس له عندنا غير ما حَلاّه به، وننفي عنه ما نفىٰ عنه.

فإن قالوا: أرأيتم قوله ﷻ: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠]؛ فالقرآن شيء، فهو مخلوق؟

قيل له: ليس قول الله ﷻ، يقال له: شيء؛ ألا تسمع كلامه: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠]؛ فأخبرك: أن القول كان منه، قبل الشيء؛ فالقول من الله ﷻ سبق الشيء؛ ومعنىٰ قوله: ﴿كُن﴾، أي: كان في علمه أن يكونه»[2].

ويبدو أن أبا عبيدٍ كانت له عناية بالرد علىٰ من قال بخلق القرآن، ومناقشة حججهم، وبيان أن القرآن صفة من صفات الله، لا يقع عليها الخلق:

«وقد قال رجل: ما خلق الله من سماء ولا أرض أعظم من آية الكرسي أفليس يدلك علىٰ أن هذا مخلوق؟»[3].

---

(١) رواه الدارقطني في الصفات: ف (٥٧)، ونقله الذهبي في (العرش) ف (٢٠٧)، وقال: «إسناده صحيح عنه». وانظر مبحث: (أمِرُّوها كما جاءت)، في الباب الثاني.

(٢) رواه عبد الله في السنة (٢٨)، ورواه ابن بطة أيضًا، في الإبانة (٣/ ٢/ ٤٠).

(٣) قال شيخ الإسلام: «هذا لا يؤثر عن النبي أصلًا، ولكن يؤثر عن ابن مسعودٍ نفسه» اهـ، التسعينية (٢/ ٦١٤). وانظر: خلق أفعال العباد للبخاري -ط دار السنة- (٥٣٠-٥٣١)، وحاشية المحقق.

قال أبو عبيدٍ: «إنما قال: ما خلق الله من سماء ولا أرض أعظم من آية الكرسي؛ فأخبر الله أن السماء والأرض: أعظم من خلقه، وأخبر أن آية الكرسي، **التي هي من صفاته**: أعظم من هذا العظيم المخلوق»[1].

ولا ندري هل هذا النص، المنقول بواسطة، كان في نفس الكتاب الذي توقعناه له آنفا، أو كان في غيره؟!

يلخص لنا أبو عبيدٍ منهجه العقدي، في نص مؤسِّس، هو كالمتن المنهجي له. رواه عنه شيخ الإسلام الهروي بإسناده، أن رجلا سأله: «ما تقول في رأي أهل الكلام؟». فقال:

«لقد دلك ربك علىٰ سبيل الرشد، وطريق الحق؛ فقال: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]؛ أما لك فيما دلك عليه ربك من كلامه وسنة نبيِّه ﷺ، ما يغنيك عن الرجوع إلىٰ رأيك وعقلك. وقد نهاك الله عن الكلام في ذاته وصفاته إلا حسب ما أطلقه لك، قال: ﴿فَأَعۡرِضۡ عَنۡهُمۡ حَتَّىٰ يَخُوضُواْ فِي حَدِيثٍ غَيۡرِهِۦۚ﴾ [الأنعام: ٦٨]، وقال: ﴿وَذَرُواْ ٱلَّذِينَ يُلۡحِدُونَ فِيٓ أَسۡمَٰٓئِهِۦۚ﴾ [الأعراف: ١٨٠]»[2].

❁ ❁ ❁

عبد العزيز بن يحيىٰ الكناني، المكي (ت: ٢٤٠هـ):

يبدو أن الكناني أكثر أهل هذه الطبقة، أعني الطبقة الأولىٰ من فقهاء الشافعية، اشتغالا بعلم الكلام، وتصنيفا في مسائله، وبحوثه، حتىٰ قال أبو إسحاق الشِّيرازيُّ (ت: ٤٧٦هـ):

«عبد العزيز بن يحيىٰ الكناني المكي **المتكلم**، وهو الذي ناظر بشرًا المريسي عند المأمون في نفي خلق القرآن. **قال داود بن علي: هو أحد أصحاب الشافعي**، أخذ عنه وطالت صحبته واتباعه له، وخرج معه إلىٰ اليمن»[3].

---

(١) رواه عنه الخلال في السنة، كما في التسعينية، لشيخ الإسلام (٢/٦١٦). وينظر نصا آخر، في نفي الخلق عن القرآن، واحتجاج المخالفين، نقله شيخ الإسلام أيضًا عن السنة للخلال -الجزء المفقود-: بيان تلبيس الجهمية (٦/٢٠٢)، وينظر أيضًا نصا آخر حول ذلك في فضائل القرآن، لأبي عبيدٍ (٨٤).

(٢) ذم الكلام (٤/٣١٩).

(٣) طبقات الفقهاء، للشيرازي (١٠٣).

وإضافة إلىٰ ما يثبته هذا النص، من صحبة الكناني لإمام المذهب: الشافعي؛ فإنه يشير إلىٰ مناظرته لبشر المريسي في خلق القرآن، وهي التي صنف فيها كتابه المعروف: الحيدة.

قال الخطيب: «وقدم بغداد أيام المأمون، وجرىٰ بينه وبين بشر المريسي مناظرة في القرآن، وهو صاحب كتاب الحيدة . . .، وكان ممن تفقه بالشافعي، واشتهر بصحبته»[1].

ويصفه شيخ الإسلام ابن تيمية بأنه: «من مشاهير متكلمي أهل السنة الذين اتفقت الأشعرية مع سائر الطوائف المثبتة علىٰ تعظيمه واتباعه»[2].

يبدو أن مجلس الخليفة المأمون (ت: ٢١٨هـ) ببغداد، كان مسرحا للعديد من مناظرات عبد العزيز الكناني، المتكلم، كما يوصف عادة، مع مخالفيه.

وقد روىٰ لنا مؤرخ آخر، معاصر للكناني، هو أبو الفضل أحمد بن أبي طاهر ابن طيفور (ت: ٢٨٠هـ)، مناظرة أخرىٰ له، بين يدي المأمون، لكنها كانت دائرة حول مسائل الإيمان:

«أخبرنَا عبد العزيز المكِّيُّ الكِناني، **الْمُتَكَلّم**، قال: اجتمعتُ أنا وبشرٌ المريسي عند المأمون، فقال لي ولبشر: قد اجتمعتما علىٰ نفي التشبيه، ورد الأحاديث الكاذبة عن رسول الله ﷺ، فتكلَّموا في الكفر والإيمان . . .»[3].

وبشأن الجدل المثار حول ثبوت كتاب الحيدة له[4] فإننا نجد الخطيب البغدادي يقول:

---

(١) تاريخ بغداد (١٢/ ٢١٢).

(٢) درء التعارض (٦/ ١١٥).

(٣) انظر: كتاب بغداد، لطيفور (٤٧-٤٩). وقد ترجم الخطيب لطيفور، ووصفه بقوله: «كَانَ أحد البلغاء الشعراء الرواة، ومن أهل الفهم المذكورين بالعلم . .». انظر: تاريخ بغداد (٥/ ٣٤٥).

(٤) أقدم من وقفنا علىٰ تشكيكه فيه هو: الذهبي، الذي يقول: «لم يصح إسناده إليه»، وتبعه علىٰ ذلك تلميذه السبكي. وأما أكثر المؤرخين: كابن النديم، والخطيب، وغيرهما، فيصححون نسبة الحيدة إليه. انظر ما كتبه د. جميل صليبا حول ذلك في مقدمة تحقيقه للحيدة (١٧-٢٣). ويستدرك عليه ممن أثبت الكتاب: ابن تيمية في عامة كتبه، وابن القيم، وابن كثير. بل إن الذهبي نفسه يقول عن الكناني: «صاحب الحيدة» انظر: سير أعلام النبلاء (١٠/ ٧).

«وقال علي بن عمر[1]: قرأت في كتاب داود بن علي الأصبهاني، الذي صنفه في فضائل الشافعي[2]، وذكر فيه أصحابه الذين أخذوا عنه، فقال: وقد كان أحد أتباعه، والمقتبسين عنه، والمعترفين بفضله: عبد العزيز بن يحيىٰ الكناني المكي؛ كان قد طالت صحبته للشافعي، واتِّباعه له، وخرج معه إلىٰ اليمن. وآثار الشافعي في كتب عبد العزيز المكي بينة عند ذكر الخصوص والعموم والبيان؛ كل ذلك مأخوذ من كتاب المطلبي رحمه الله»[3].

لسنا نريد أن نثبت بهذا النص مجرد إثباتٍ لصحبة الكناني للشافعي، أو تأثره به؛ بل نشير إلىٰ أن هذا الأثر المذكور هنا: ذكره للخصوص والعموم والبيان، اقتباسًا من الشافعي، نجده فعلًا في كتاب الحيدة الموجود بين أيدينا[4].

فإذا عرفنا أن داود (٢٠٠-٢٧٠هـ) كان معاصرًا للكناني (ت: ٢٤٠هـ)، تبين لنا أية قيمة لهذا النص في توثيق كتاب الحيدة للكناني[5].

أقصىٰ ما يقال في هذا: إنَّ الحيدة، وإن كان أصله ثابتًا، ربما دخله التزيُّد في بعض عباراته، خاصة فيما يتعلق منها بالحبكة الروائية للمناظرة، وبعض تفاصيلها[6].

أما عن منهجه: فإننا نراه يقرر أن الأصل بينه وبين مناظِرِه: ما اختاره الله

---

(١) هو الإمام الدارقطني.

(٢) قال الشِّيرازيُّ عن داود بن علي: «وقد كان داود هذا من المتعصبين للشافعي، وصنف كتابين في فضله والثناء عليه». انظر: طبقات الفقهاء (٩٢).

(٣) تاريخ بغداد (١٢/ ٢١٣-٢١٤).

(٤) انظر: الحيدة (٧٣-٧٩- ط صليبا/ ٣٧-٣٨ط سلفية)، وقارن: الرسالة للشافعي: ص(٤٥) وما بعدها. وهناك أفكار أخرىٰ كثيرة يمكن تحليلها، ومعرفة أصولها الشافعية.

(٥) لم يتوقف د. جميل صليبا عند هذا النص، ولم أر -أيضًا- من توقف عنده!!

(٦) وإلىٰ ذلك يذهب د. جميل صليبا أيضًا: مقدمة الحيدة (١٩)؛ **علىٰ أنه ينبغي ألا نسرف في ذلك التقدير**، بما قد ينافي أسانيد التاريخ. انظر نصا أورده الخطيب بسنده (٢/ ٢١٤) في ضحك المعتصم من خِلقة الكناني، وكان دميما، وجواب الكناني علىٰ ذلك. وانظر نحوا من ذلك في الحيدة (٢٢-٢٣ صليبا/ ١٢ سلفية)، وقد كان في نفسي أن ذلك مما لا أصل له؟! وإن كان ينبغي أن نلاحظ فارقا آخر، وهو أن الحيدة كانت في مجلس المأمون، كما هو معروف مشهور، لا في مجلس المعتصم، كما تفيده هذه الرواية.

لنا، وأدَّبنا به عند التنازع: أن نرد ذلك إلىٰ الله والرسول[1]، فإن كل ما يتكلم به الناس، مما يحتاجون إليه من علم أديانهم: هو موجود في كتابه[2]؛ **فعلىٰ الخلق جميعًا أن: يُثبتوا ما أثبت الله لنفسه، وينفوا ما نفىٰ الله، ويمسكوا عما أمسك الله**[3]؛ وأما المخالف -بشر المريسي- إذ ترك كتاب الله، وسنة رسوله ﷺ، وإجماع أصحاب محمد ﷺ[4]، فإنه لم يجد السبيل إلىٰ قوله: من قياس، ولا نظر، ولا معقول[5]!!

إن كتاب الحيدة، وإن كان يدل علىٰ منهجه العام، فهو خاص بقضية واحدة، هي البحث في القرآن، وخلقه، مع الجهمية.

وأما كتابه الآخر: الرد علىٰ الزنادقة والجهمية، فإنه ينبغي أن يُكمل ما فاتنا من منهجه العقدي؛ بيد أننا، ومن أسفٍ: لم نظفر بهذا الكتاب؛ وإنما بلغنا خبره من خلال ابن تيمية الذي يشير إليه في مواطن كثيرة من كتبه، ويقول عنه: «صاحب الحيدة المشهور بالرد علىٰ الجهمية والقدرية وغيرهم»[6]، وينقل عنه نصوصًا مطولة مهمة جدًّا، لعل من أهمها ما نقله عنه في إثبات الاستواء؛ وفيه يتبين منهجه العام في الإثبات: حيث يستدل عليه بالنصوص الواردة في شأنه من الكتاب والسنة، ويرد علىٰ من تأوله بالاستيلاء، أو قال: إنه لا يكون داخلًا ولا خارجًا، ويذكر له أن ذلك خلاف الكتاب والسنة والقياس والمعقول[7].

وحيث عزت المصادر الأصلية للكناني، بضياع كتبه، فيما عدا «الحيدة»، علىٰ ما فيها من الخلاف والترديد؛ فإن تفسير أبي إسحاق أحمد بن إبراهيم الثعلبي (ت: ٤٢٧هـ) -الكشف والبيان عن تفسير القرآن- يعد المصدر الأهم لنقل

---

(١) الحيدة (٢٤ صليبا/ ١٣ سلفية).

(٢) (١٢٢-١٢٣ص/ ٥٦س).

(٣) (٥٦ص/ ٢٩س)، وانظر: (٧٢-٧٣ص/ ٣٦س).

(٤) (٧٩ صليبا).

(٥) (١٢٨ص/ ٦٠س)، وانظر: (١٢٢-١٢٣ص/ ٥٦س).

(٦) بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٣٤١ - قاسم). وانظر أيضًا: مجموع الفتاوىٰ (٥/ ١٣٩)، (٦/ ١٦٦).

(٧) انظر: فصل الاستواء، من الباب الثاني في هذه الدراسة. وانظر البحث حول (صفة اليدين)، في فصل: (الصفات الخبرية)، فقد اعتمدنا علىٰ نص للكناني في ذلك.

آرائه، في مواضع عديدة من كتابه، وليس ببعيد أن يكون للكناني تفسير كامل للقرآن، وقع للثعلبي، فكان ينقل منه.

ومن لطيف ذلك قوله: «والحكمة في طلوع الشمس من مغربها: أنَّ إبراهيم عليه السلام، قال لنمرود: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِي بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِي كَفَرَ﴾؛ وإن الملحدة المنجّمة -عن آخرهم- ينكرون ذلك، ويقولون: هو غير كائن؛ فيطلعُها الله يومًا من المغرب؛ لِيُري المنكرين قدرته، وأنَّ الشمس في ملكه؛ إن شاء أطلعها من المطلع، وإن شاء أطلعها من المغرب»[1].

وفي تفسير قوله تعالىٰ: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩]، نقل عنه قوله: «النبي ﷺ كان يضجَر، ويضيق صدره من طعن الكافرين، والمنافقين فيه، فأنزل الله تعالىٰ هذِه الآية؛ يعني: فاعلم أنّه لا كاشف يكشف ما بك إلاّ الله، فلا تُعلق قلبك علىٰ أحد سواه»[2].

❁ ❁ ❁

إسماعيل بن يحيىٰ المزني، صاحب الشافعي المعروف (٢٦٤هـ):

قال ابن خَلِّكان (ت: ٦٨١هـ): «أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيىٰ بن إسماعيل بن عمرو بن إسحاق المزني، صاحب الإمام الشافعي رضي الله عنه، هو من أهل مصر، وكان زاهدًا عالمًا مجتهدًا مِحْجاجًا غوّاصا علىٰ المعاني الدقيقة، وهو إمام الشافعيين وأعرفهم بطرقه وفتاويه، وما ينقله عنه، صنف كتبًا كثيرة في مذهب الإمام الشافعي . . . وقال الشافعي رضي الله عنه في حقه: المزني ناصر مذهبي»[3].

لم تكن علاقة المزني بالشافعي مجرد تلمذة فقهية فحسب؛ بل كان للشافعي أثره في المزني الذي كان يحاول النظر في الكلام والاشتغال به، أول أمره، فنهاه عنه الشافعي[4].

---

(١) «تفسير الثعلبي» (١٢/ ٢٧٥).

(٢) الكشف والبيان (٢٤/ ١٨٨). وانظر أيضا علىٰ سبيل المثال: (٢٥/ ٥١٦)، (١١/ ٥٦٩)، (١٤/ ٢٨٧).

(٣) وفيات الأعيان (١/ ٢١٧)، وانظر أيضًا: سير أعلام النبلاء (١٢/ ٤٩٢) طبقات السبكي (٢/ ٩٣).

(٤) انظر: ذم الكلام، للهروي (٤/ ٢٨١، ٢٨٣).

للمزني رسالة في الاعتقاد، طبعت باسم: شرح السنة[١]، ضمَّنها عقيدةً مجملة، كتبها جوابًا لمن سأله توضيح أمر من السنة..، يقرر فيها أن الله تعالىٰ«عال علىٰ عرشه»[٢]، ويقرر أن الإيمان قول وعمل، وأنه لا إيمان إلا بعمل، ولا عمل إلا بإيمان. ويقرر أن القرآن كلام الله غير مخلوق، وهكذا كلمات الله وصفاته تعالىٰ، ويعود في أثناء ذلك إلىٰ تقرير علو الله تعالىٰ علىٰ خلقه، ثم يذكر مسائل معتادة في العقائد المجملة.

يبدو أن هذه الرسالة التي أنشأها المزني، كانت انعكاسًا لإشكالات كلامية، ثارت حول منهج الرجل، وما يختاره في أبواب العقائد، وما اختلف الناس في زمانه حوله. ففي إسناد النسخة التي بين أيدينا من الكتاب، يقول راويها -علي بن عبد الله الحلواني[٣]-: «كنت بطرابلس المغرب، فذكرت أنا وأصحاب لنا، السنةَ، إلىٰ أن ذكرنا أبا إبراهيم المزني رَحِمَهُ اللَّهُ، فقال بعض أصحابنا: بلغني أنه كان يتكلم في القرآن ويقف عنده، وذكر آخر أنه يقوله[٤]، إلىٰ ان اجتمع معنا قوم آخرون، فغم الناس ذلك غمًّا شديدًا، فكتبنا إليه كتابا نريد أن نستعلم منه، فكتب إلينا شرح السنة، في القدر والإرجاء والقرآن والبعث والنشور والموازين، وفي النظر...». ثم شرع في رسالته[٥].

---

(١) يشير المحقق -ص(٤٤)- إلىٰ رسالة أخرىٰ للمزني بعنوان: معتقد، أو: عقيدة أحمد بن حنبل، ويعتمد علىٰ إشارة د. سزكين. والرسالة المشار إليها عند سزكين، هي من محفوظات دار الكتب المصرية، برقم (٤٨) مجاميع تيمور، وهي ليست إلا نسخة أخرىٰ من رسالة المزني التي نتحدث عنها، ثم تبين لي أنها نفس النسخة (ج) التي اعتمدها المحقق، من غير أن يعرف المصدر الأصلي لها.

(٢) يشير المحقق إلىٰ زيادة: «بذاته»، في إحدىٰ النسخ، وهي ثابتة في نسخة دار الكتب.

(٣) لم أعرف من هو، وذكر محقق الكتاب (٥٧) أنه لم يقف له علىٰ ترجمة.

(٤) قال محققه: «أي: لا يتوقف، كما في هامش المخطوط». ومؤدىٰ التهمة: أنه يصرح بخلق القرآن، ولا يتوقف فيه.

(٥) شرح السنة، للمزني (٧٧-٨٧). وفي بعض نسخ أسانيد الرسالة: أن الإشكالات ثارت حول آرائه الكلامية، ومنهجه المعرفي بصفة عامة: «.. سمعته يتكلم في القدر، ويجادل بالقياس والنظر؛ فغمَّنا ذلك أن نسمعه عنه، وأحببنا أن نسمع حقيقة ذلك ..». وهذا هو المثبت في إسناد نسخة دار الكتب المصرية، وانظر حاشية المطبوع (٧٧). وتأتي الإشارة إلىٰ موقفه في الرؤية (= النظر، المذكور في سند الرسالة)، وما ثار حوله، في مبحث الرؤية، إن شاء الله.

عثمان بن سعيد الدارمي (ت: ٢٨٠هـ):

الإمام الحافظ الناقد الفقيه، محدث هراة وأحد الأعلام الثقات.

قال الحاكم (ت: ٤٠٥هـ): سمعت أبا عبد الله محمد بن العباس الضبي يقول: سمعت أبا الفضل [يعقوب] بن إسحاق يقول: ما رأينا مثل عثمان بن سعيد، ولا رأىٰ عثمان مثل نفسه، أخذ الأدب عن ابن الأعرابي، **والفقه عن أبي يعقوب البويطي**، والحديث عن يحيىٰ بن معين وعلىٰ بن المديني، وتقدم في هذه العلوم، رَحِمَهُ اللَّهُ[1].

يُعد الدارمي من الشخصيات المهمة في دراستنا هذه؛ فالدارمي إنما عرف لنا بمصنفاته العقدية[2] التي اعتنىٰ فيها بالرد علىٰ الجهمية والمعتزلة، وناقشهم فيها بما يسوقه من الأدلة النقلية الأثرية، والأدلة العقلية النظرية.

وقد وصلنا من تراثه كتابان مهمان، هما: **(رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد، علىٰ بشر المريسي العنيد)، و(الرد علىٰ الجهمية).**

يبين الدارمي دوره في التصدي لبدع المخالفين: «أوَطمعتم -معشر الجهمية والواقفة- أن تنصبوا الكفر للناس إمامًا تدعونهم إليه، وتُسْكِتُوا أهل السنة عن الإنكار عليكم، حتىٰ يَرُوج علىٰ الناس ضلالكم..»[3].

ويعتذر عن سكوت السلف عن أمثال هذه المباحث، وعن الجدل مع الجهمية لأن السلف «رُزقوا العافية، وابتلينا بهم عند دروس الإسلام، وذهاب العلماء، فلم نجد بدا من أن نرد ما أتوا به من الباطل ..»[4].

يجمل الدارمي طائفةً من صفات الله تعالىٰ، التي وردت بها النصوص، دون تفريقٍ بين صفةِ ذاتٍ أو صفة فعلٍ:

---

(١) معرفة علوم الحديث (٨٠)، ونقله الذهبي في السير (١٣/ ٣٢١).

(٢) ذكر ابن كثير وفاته، وقال: «مصنف الرد علىٰ بشر المريسي فيما ابتدعه من التأويل لمذهب الجهمية، **وقد ذكرناه في طبقات الشافعية**». البداية والنهاية (١١/ ٧٤).

(٣) الرد علىٰ بشر (١١٠).

(٤) الرد عل الجهمية (٢٣). ولذا وصفه الذهبي -السير (١٣/ ٣٢٢)- بأنه كان جذعا في أعين المبتدعة.

«فهو الله الرحمن الرحيم، قريب مجيب، متكلم قائل، وشاءٍ مُريد، فعَّال لما يريد، الأول قبل كل شيء، والآخر بعد كل شيء، له الأمر من قبل ومن بعد، وله الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين، وله الأسماء الحسنىٰ . . . ، يقبض ويبسط، ويتكلم ويرضىٰ، ويسخط ويغضب، ويحب ويبغض، ويكره ويضحك، ويأمر وينهىٰ، ذو الوجه: الكريمُ، والسمعِ السميعُ، والبصرِ البصيرُ، والكلامِ المبينُ، واليدين والقبضتين، والقدرة والسلطان والعظمة، والعلم الأزلي، لم يزل كذلك ولا يزال، استوىٰ علىٰ عرشه فبان من خلقه، لا تخفىٰ عليه منهم خافية، علمه بهم محيط، وبصره فيهم نافذ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير؛ فبهذا الرب نؤمن، وإياه نعبد، وله نصلي ونسجد؛ فمن قصد بعبادته إلىٰ إله بخلاف هذه الصفات فإنما يعبد غير الله، وليس معبوده بإله؛ كفرانَه لا غفرانه»[1].

ويقول عن الروايات في هذ الباب: «وعلىٰ تصديقها والإيمان بها أدركنا أهل البصر، حتىٰ ظهرت هذه العصابة. . »[2].

ويذكر أنهم في ذلك: مخالفون لما قال الله، وقال الرسول، وأنهم علىٰ غير سبيل المؤمنين[3].

ويبين أن بشر المريسي، وأمثاله من الجهمية، لا يفطنون إلىٰ التوحيد، لأنهم لا يعرفون أين خالقهم، فالخلاف معهم أشد من الخلاف مع غيرهم وأغلظ[4]. ولذلك يصرح بتكفير الجهمية في غير موطن من كتبه[5].

ومع أن الدارميَّ يرىٰ أن الدين مبنيٌّ علىٰ الاتِّباع، والتَّقليد لما جاءت به النصوص والآثار[6]، فإنه يرىٰ أن القول بخلق القرآن: «كفرٌ معقولٌ، لا يُحتاج

(١) الرد علىٰ الجهمية (١٨).

(٢) الرد علىٰ الجهمية (٩٣)، وانظر: الرد علىٰ بشر (٨٨، ١٦٢).

(٣) الرد علىٰ بشر (٣٨).

(٤) انظر: الرد علىٰ بشر (٤، ٥).

(٥) انظر: الرد علىٰ الجهمية (١٩٨) وأيضًا: (٢٠١-٢٠٢، ٢١٤)

(٦) الرد علىٰ بشر (١٤٥).

فيه إلىٰ أثرٍ، ولا خبرٍ»[1]، ويقول أيضًا: «والحجج عليهم من ردِّ ما أتوا به؛ ما ذكرنا من كتاب الله، وروينا مِن آثار رسول الله، ومَن بعدَه. **ثم عليهم حججٌ كثيرةٌ، من الكلام والنظر، لا نحبُّ ذكرَ كثيرٍ منها؛ تخوُّفًا من ألَّا تحتملَها قلوبُ ضعفاء الناس**»[2].

مع أن الكتابين اللذين اعتمدنا عليهما مطبوعان أكثر من طعبة، ومتداولان منذ مدة، فمن المحتمل أن فيهما، أو في أحدهما علىٰ الأقل نقصًا، ربما يكون كبيرا ومؤثرا في افتقاد نصوص لها أهميتها في تراث الدارمي.

ينقل أبو القاسم الأصبهاني (ت: ٥٣٥هـ) في كتابه الحجة بإسناده المتصل، عن عثمان بن سعيد الدارمي، قال: (باب توقير أحاديث رسول الله ﷺ، أن تُعارَض بشيءٍ من المقاييس، أو تُنفىٰ بتأويل القرآن)، ثم ينقل عنه نصًا مطولًا[3]، وهذا النص ينبغي أن يكون في أحد الكتابين اللذين ندرسهما، فهما مظِنة هذا البحث، ولا أثر له في الكتابين.

وإذا شئنا أن نحصر النقص المحتمل في أحد الكتابين، فسوف يكون (الرد علىٰ الجهمية) مرشحًا أكثر من صاحبه لذلك؛ فقد وقفت علىٰ نص لابن مفلح الحنبلي (ت: ٧٨٦هـ) ذكر فيه حديث: «مهما أوتيتم من كتاب الله: فالعمل به ... إن أصحابي بمنزلة النجوم ...»، ثم قال: «ومن العجب أن عثمان بن سعيدٍ الدارمي صحَّحه في الردِّ علىٰ الجهمية»[4].

وهذا النص لا وجود له في المطبوع من هذا الكتاب!



أَبُو عبد الله، مُحَمَّد بن إِبْرَاهِيم البوشنجي (ت: ٢٩١هـ).

شيخ أهل الحَدِيث فىٰ زَمَانه بنيسابور، وكان من أجل الأئمة، مهيبًا، ذا قدرٍ رفيعٍ.

---

(١) الرد علىٰ بشر (١١١، ١١٢).

(٢) الرد علىٰ الجهمية (١٨٠).

(٣) انظر: الحجة في بيان المحجة (٢/٢٩٦-٣٠١)، وحاشية محققه.

(٤) الفروع (٦/ ٤٢٢).

قال ابن خزيمة، وقد سُئِل عن مسألة، بعد أن شيَّع جنازة أبي عبد الله: لا أفتىٰ حتَّىٰ نواريه لحدَه[1]!!

ومن شعره فىٰ الشافعي رضي الله عنه:

وَمن شعبِ الْإِيمَان: حبُّ ابْنِ شَافِعٍ ... وَفـرض أكـيـد حـبـه، لَا تـطـوعُ

وإنىٰ، حياتي: شافعي، وَإِن أمت ... فتوصيتي بعدي: بِأَن تتشفعوا[2]

قال الإسنوي (ت: ٧٧٢هـ): «نقل عنه الرافعي في مواضع، ويعبّر عنه في أكثرها بأبي عبد اللّه البوشنجي، ونقل عنه في كتاب الدعاوىٰ في الكلام علىٰ دعوىٰ النكاح، إنه يشترط فيها التعرض لنفي الموانع، وعبر عنه بمحمد بن إبراهيم العبدي. وروىٰ عنه البخاري في «صحيحه» »[3].

النص الذي وقفنا عليه للبوشنجي، هو «إملاء» له، فيما يوجبه (الإيمان) من (التسليم) التام، و(الاتباع)؛ ولهذا سمي، بمضمونه: «مسألة التسليم لأمر الله، والنهي عن الدخول في كيفيته، والإيغال فيه؛ من إملاء محمد بن إبراهيم البوشنجي».

يفتتح البوشنجي (إملاءه) ذلك، بتقرير أن علىٰ المكلَّف أن يكون قصدُه (الاتباع)، وأن يجعل (القرآن) و(السنن) غايةَ (العقل)، التي يمشي إليها، وإِمامَه الذي يأتم به، ثم يقول[4]:

«.. وعلموا أن السلامة فيما أُنزل عليهم: في الاتباع والتقليد لما أُمروا به، والإعراض عن طلب التكييف فيما أُجمل لهم، وعن الغلو والإيغال في التماس نهاياتها[5] للوقوع علىٰ أقصىٰ مداخلها؛ إذ كان ذلك لا يُبلَغ أبدًا؛ فإن دون كل بيان بيانًا، وفوق كل متعلَّقٍ غامضٍ، متعلقٌ أغمض منه، وإذ كان الأمر كذلك؛ فالواجب الوقوف عند المستبهِم منه، ومن أجل ذلك: أثنىٰ الله ﷻ علىٰ

---

(١) ينظر في ترجمته: طبقات الشافعية الكبرىٰ، للسُّبكيِّ (٢/ ١٨٩) وما بعدها، طبقات الإسنوي (١/ ٩٣-٩٤)، طبقات ان أبي شهبة (١/ ٨١-٨٢).

(٢) طبقات السبكي (٢/ ١٩٤).

(٣) طبقات الشافعية (١/ ٩٤).

(٤) يأتي نقل هذا النص من مطلع الإملاء، في الحديث عن الدليل العقلي، إن شاء الله.

(٥) في ذم الكلام: «بنهاياتها»، وهي علىٰ الصواب في صون المنطق.

الراسخين في العلم، بأنهم إذا أفضىٰ ببعضهم الأمر إلىٰ ما جهلوه؛ آمنوا به، ووكلوه إلىٰ الله ﷻ . . .».

«ومن أجل بعض ما ذكرنا: اشتدت الخلفاء المهديون علىٰ ذوي الجدل والكلام في الدين، وعلىٰ ذوي المنازعات والخصومات في الإسلام والإيمان، ومتىٰ نجم منهم ناجم في دهر: أطفؤوه وأخمدوا ذكره، وأنعموا عقوبته؛ فمنهم من سيَّره إلىٰ طرَف، ومنهم من ألزمه قَعر مَحبِس؛ إشفاقًا علىٰ الدين من فتنته، وحِذارًا علىٰ المسلمين من خدعات شبهته، كما فعله الإمام الموفق عمر بن الخطاب رضي الله عنه، حين سأله صبيغ عن ﴿وَٱلذَّٰرِيَٰتِ ذَرۡوٗا﴾ وأشباهه؛ فسيَّره إلىٰ الشام، وزجر الناس عن مجالسته..».

«فما أُمر العباد من أمر، سلموا بائتماره[1]، والعمل عليه، وما نهُوا عنه من شيءٍ، سلموا بترك ركوبه، ومتىٰ عتوا عن ظاهر ما أُمروا به، ونهوا عنه، ليبلغوا القصوىٰ من غاية علم أمره ونهيه؛ لم يؤمَن عليه الحيرةُ، ولا غلبةُ الشبهة علىٰ قلبه وفهمه، ومن أجل ذلك قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: «وما أنت بمحدِّثٍ قومًا حديثًا لا تبلغه عقولهم؛ إلا كان لبعضهم فتنة»..».

«وما منع الله تعالىٰ رسولَه محمدًا ﷺ، البيانَ عن بعض ما سأله؛ إلا وقد علم أن ذلك المنع إعطاءٌ، وأن المنع أجدىٰ علىٰ الأمة، وأسلم لهم في بدئهم[2]، وعاقبتهم!!

ولولا ذلك؛ لكان مَن سأل من المشركين، والأمم الكافرين، رسلَهم وأنبياءهم الآياتِ، وصنوفَ العجائب والبينات: معذورين، ولكانت الرسل في ترك إسعاف أممهم: مذمومين، ولكان، كلُّ ما سألوا من[3] آية: دونها آية، وفوقها أخرىٰ؛ حتىٰ أفضىٰ ببعضهم إلىٰ أن سألوا أن يروا ربهم جهرة، وسأل بعضهم رسولنا، من الدليل علىٰ أمره: تفجيرَ الأنهار والينابيع؛ فقالوا: ﴿لَن

(١) في ذم الكلام: «بإتماره»، وهي علىٰ الصواب في صون المنطق.

(٢) في ذم الكلام: «بديهم»، وعلىٰ الصواب في صون المنطق.

(٣) ذم الكلام: «عن»، والمثبت من صون المنطق، وهو أقرب.

نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ ٱلْأَرْضِ يَنْبُوعًا﴾ وما ضمت الآيات به[(1)].

ولو كان الأمر في ذلك علىٰ عقول البشر؛ لقد كانوا يرون أن منعهم الدليلَ علىٰ صدق ما أتت به أنبياؤهم ورسلهم: غيرَ نظر لهم؛ لأن زيادة البيان، إلىٰ البيان: تسكينُ النفوس عن نِفارها، وطمأنينةُ القلوب، وطيب طباع الإيمان.

غير أن الله منعهم ما سألوا؛ إذ فوقَ ما سألوا: آياتٌ لا يُوقف علىٰ مُنتهاها؛ فلم يكن يجب، أنْ لو كان ذلك كذلك: إيمانٌ علىٰ أحد حتىٰ يبلغ من غاية معرفةِ مأمورِ[(2)] الله ﷻ: ما أحاط به علم الله!!

ثم كذلك الأمر الذي لا يعذر به عبد أن يسأله، بل الأمر فيه إلىٰ الله ﷻ؛ فيما يوفق ويخذل، وفيما يبيِّن ويُبْهِم، وفيما يشرح ويمنع؛ حتىٰ يكون العباد في كل وقت مسلمين لأحكامه، لا يتعقَّبونها بتكييف، ولا مسألة عن غاية مراده فيها..»[(3)].

❁ ❁ ❁

محمد بن نصرٍ المروزي (ت: ٢٩٤هـ):

قال الحاكم (ت: ٤٠٥هـ): «إمام عصره بلا مدافعة، في الحديث»[(4)]، وذكره الشِّيرازيُّ (ت: ٤٧٦هـ) فيمن قام بفقه الشافعي من بعده، وقال: «كان من أعلم الناس باختلاف الصحابة ومن بعدهم في الأحكام»[(5)].

وقال أبو محمد ابن حزم رحمه الله (ت: ٤٥٦هـ): «.. لقي أحمد وأخذ عنه وحوىٰ علمه، ولقي أصحاب مالكٍ والشافعي، وأصحابَ أصحابِ أبي حنيفة،

---

(١) «وما ضمت الآيات به»: كذا في ذم الكلام، وليست في صون المنطق، وسقطت أيضًا من بعض نسخ ذم الكلام.

(٢) في ذم الكلام، وصون: «بأمور»، وأشار محقق ذم: إلىٰ نسخة م: «مأمور»، وهي أظهر. وغيَّر محقق صون: «معرفة»، إلىٰ: «المعرفة»، وأشار إلىٰ أصله. وما أثبتناه مستقيم، ظاهر.

(٣) مقتطفات من (مسألة التسليم)، عن: ذم الكلام، للهروي (٤/٣٤٧-٣٥٦)، صون المنطق، للسيوطي (٦٩-٧٣).

(٤) السير (١٤/ ٣٣)، طبقات الإسنوي (٢/ ١٩٥).

(٥) طبقات الفقهاء للشيرازي (١٠٦)، ونفس العبارة عند الخطيب في تاريخه (٤/٥٠٨).

وأخذ علمهم، وقد كان في الغاية التي لا وراء بعدها: في سعة العلم بالقرآن والحديث والآثار، والحجاج، ودقة النظر، مع الورع العظيم والدين المتين»[١].

وقال ابن الصلاح (ت: ٦٤٣هـ): «أحد من استبحر في علمي الفقه والحديث، وجمع بين فضيلتي الإمامة والديانة. وهو صاحب اختيار، وربما تذرَّع متذرع بكثرة اخياراته المخالفة لمذهب الشافعي، إلىٰ الإنكار علىٰ الجماعة العادين له في أصحابنا؛ وليس الأمر كذلك، لأنه في هذا بمنزلة ابن خزيمة، والمزني، وأبي ثور قبله، وغيرهم. فلقد كثرت اختياراتهم المخالفة لمذهب الشافعي، ثم لم يخرجهم ذلك عن أن يكونوا في قبيل أصحاب الشافعي معدودين، وبوصف الاعتزاء إليه موصوفين»[٢].

قال النَّوويُّ (ت: ٦٧٦هـ): «**محمد بن نصرٍ من أصحابنا، أصحاب الوجوه**»[٣].

لمحمد بن نصرٍ كتابٌ عقديٌّ خاصٌّ هو (كتاب الإيمان)، غير أنه لم يصلنا[٤]، لكن وصلنا كتابٌ أصوليٌّ خاصٌّ بتثبيت السُّنة وحجِّيتها، والإنكارِ علىٰ من خالفها، وبيان ما أوجب الله تعالىٰ من اتباع الآثار: ومدح الله ﷻ الذين قبلوا عن رسول الله ﷺ، ما أدىٰ إليهم[٥]، فهم حجة الله علىٰ خلقه بعد رسول الله ﷺ . . . فمضوا علىٰ منهاج نبيهم متبعين حكم القرآن وسنة الرسول ﷺ[٦]، ومدحهم النبي ﷺ، فقال: خير الناس قرني، وأمر باتباع سنته وسنة الخلفاء الراشدين المهديين بعده، وحذر أمته المحدثات التي أحدثت بعدهم، وأخبر أنها بدعة، وذم الله من أحدث من الأمم الماضية في دين الله ما

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام (٢/ ٨٤٠)، وهي شهادة لها وزنها من ابن حزم: بحر في العلم، حاد اللسان، وانظر نصًّا آخر نقله السبكي عن ابن حزم (٢/ ٢٤٧).

(٢) طبقات الفقهاء الشافعية، لابن الصلاح (٢٧٧-٢٧٨).

(٣) تهذيب الأسماء واللغات (١/ ٩٢)، وانظر ترجمته في طبقات السبكي (٢/ ٢٤٦)، وطبقات ابن أبي شهبة (١/ ٨٤)، وطبقات الإسنوي (٢/ ١٩٥).

(٤) ذكر الكتاب ونقل عنه الذهبي في السير (١٤/ ٣٩).

(٥) السنة، للمروزي: ف (٣٢).

(٦) السنة: ف (٣٣).

لم يأذن به الله، فحذرنا أن نكون مثلهم، وأخبر أنه قد نهاهم أن يقولوا علىٰ الله إلا الحق، ونهانا عن مثل ما نهاهم عنه[1]؛ ثم إنه بعد بيان افتراق الأمة كما افترق من قبلهم، وذكر الآثار في التحذير من الرأي والبدع: ذِكْر السنة علىٰ كم تتصرف، قال: «**فالسنة تتصرف علىٰ أوجه**: سنة اجتمع العلماء علىٰ أنها واجبة، وسنة اجتمعوا علىٰ أنها نافلة، وسنة اختلفوا فيها أواجبة هي أم نافلة؟، **ثم السنة التي اجتمعوا أنها واجبة؛ تتصرف علىٰ وجهين: أحدهما عمل والآخر إيمان . .**»[2].

لكن أهم ما وصلنا من آثار ابن نصرٍ هو كتابه المهم: تعظيم قدر الصلاة.

ليس هذا الكتاب خاصًّا بفضائل الصلاة، أو حتىٰ أحكامها، كما قد يوحي به عنوانه، بل فيه فصول مهمة للغاية في مسائل الإيمان، وتقرير مذهب أهل السنة في ذلك، وحكاية مقالات المرجئة، والرد عليهم، والبحث معهم فيما استدلوا به من الأدلة النقلية، والبحوث اللغوية، والأمثلة العقلية[3].

وقفنا، في مصدر وسيط، علىٰ نص مهم لمحمد بن نصرٍ، في بيان أن الروح مخلوقة، والرد علىٰ من يقول بقدمها، لسنا ندري في أي كتبه ذكره، لكن قوام السنة الأصبهاني (ت: ٥٣٥هـ)، قد احتفظ لنا به، نقلًا عن ابن منده (ت: ٣٩٥هـ):

«قال محمد بن نصرٍ: لا خلاف بين المسلمين في أن الروح التي في آدم وبنيه، وعيسىٰ ومن سواه من بني آدم، كلها مخلوقة، الله خلقها وأنشأها، وكوَّنها، واخترعها، ثم أضافها إلىٰ نفسه، كما أضاف سائر خلقه. قال الله ﷻ: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الجاثية: ١٣].

قال محمد بن نصرٍ: تأول صنف من الزنادقة، وصنف من الروافض في روح آدم، ما تأولته النصارىٰ في روح عيسىٰ عليه السلام، وما تأول قوم من أن النور والروح انفصلا من ذات الله ﷻ، فصارا في المؤمن؛ فعبد صنف من النصارىٰ

(١) السنة: ف (٣٤).

(٢) السنة: ف (١١٤).

(٣) يأتي الإشارة إلىٰ ذلك، ونقل بعض نصوصه في مسائل الإيمان، من الباب الثاني، إن شاء الله.

عيسىٰ ومريم جميعًا، لأن عيسىٰ عندهم روح من الله صار في مريم، فهو غير مخلوق عندهم»[١].

❁ ❁ ❁

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب (ت: ٣٠٣هـ):

صاحب السنن المشهورة التي هي أحد دواوين الإسلام، قال ابن خلكان (٦٨١): كان إمام أهل عصره في الحديث[٢]، قال الإسنوي (ت: ٧٧٢هـ): «سكن مصر، وأخذ عن يونس ابن عبد الأعلىٰ، صاحب الشافعي (ت: ٢٦٤هـ)، وكان أفقه مشايخ مصر وأعلمهم بالحديث، وكان كثير التهجد والعبادة يصوم يومًا ويفطر يومًا»[٣].

يبدو أن تبحر النسائي في علم الحديث، والتفقه فيه علىٰ طريقة المحَدِّثين[٤]، لم يمنعه من الاشتغال بالفقه الشافعي والتصنيف فيه؛ قال ابن الأثير (ت: ٦٠٦هـ) رَحِمَهُ ٱللَّهُ: كان شافعي المذهب، له مناسك ألفها علىٰ مذهب الشافعي[٥].

يعنينا من تراث الإمام النسائي كتاباه المهمان: السنن الصغرىٰ، أو المجتبىٰ، وهي سننه المتداولة المعروفة، والسنن الكبرىٰ، وهي الأصل الذي استُخلِصَ منه المجتبىٰ، مع ملاحظة أن في كل منهما أبوابًا، بل كتبًا، لا توجد في الآخر!!

أما السنن الصغرىٰ فمن كتبها: كتاب الإيمان وشرائعه، وهذا الكتاب مما انفردت به عن الكبرىٰ[٦].

---

(١) الحجة في بيان المحجة (١/ ٤٦٩).

(٢) وفيات الأعيان (١/ ٧٧).

(٣) طبقات الشافعية، للإسنوي (٢/ ٢٦٨)، وتبعه ابن أبي شهبة في طبقاته (١/ ٨٨).

(٤) يقول الحاكم: «فأما كلام أبي عبد الرحمن علىٰ فقه الحديث، فأكثر من أن يذكر في هذا الموضع، ومن نظر في كتاب السنن له تحير في حسن كلامه». اهـ معرفة علوم الحديث (٨٢).

(٥) جامع الأصول (١/ ١٩٦)، ونقله الذهبي في السير (١٤/ ١٣٠) بنحوه.

(٦) انظر: السنن الكبرىٰ، مقدمة المحقق (١/ ٣٢).

وأول تراجم هذا الكتاب: ذكر أفضل الأعمال، ومراده بذلك: الإيمان، كما يدل عليه الحديث المذكور في الباب: «سُئِل: أيّ الأعمال أفضل؟ قال: **الإيمان بالله ورسوله**»[1]، ثم يذكر عدة أبوابٍ، كلها تؤدِّي إلىٰ نفس النتيجة: **أن العمل من الإيمان، وأن الإيمان الذي يحقن دم المسلم، ويُثبت له الحرمة، ليس مجرد كلمة لا مدلول لها في حياته، كما تقوله المرجئة، وإنما هو قول وعمل**؛ ولذلك يترجم: «علىٰ ما يقاتِلُ النَّاسَ»، ويروي فيه حديث أنسٍ، مرفوعًا: «**أُمِرتُ أن أقاتلَ النَّاسَ، حتىٰ يشهَدوا أن لا إله إلَّا الله وأنَّ محمَّدًا رسول اللهِ، فإذا شهِدوا أن لا إله إلَّا الله وأنَّ محمَّدًا رسولُ اللهِ، واستقبَلوا قبلتَنا، وأكلُوا ذبيحَتَنا، وصَلَّوا صلاتَنا، فقد حرُمَتْ علينا دماؤهم وأموالُهم، إلَّا بحقِّها، لهم ما للمسلمين، وعليهم ما عليهم**»[2].

وعلىٰ هذا السياق تأتي تراجم الكتاب: «ذكر شعب الإيمان»، «تفاضل أهل الإيمان»، «زيادة الإيمان»، «علامة الإيمان»، «علامة المؤمن»[3]، ثم يذكر عدة أبواب من: أعمال الإيمان[4].

وأما السنن الكبرىٰ فتنفرد -بدورها- عن الصغرىٰ بكتاب: النعوت[5]، والمراد بالنعوت: أسماء الله تعالىٰ وصفاته، ولذلك يسرد طائفة من النصوص المشتملة علىٰ الأسماء والصفات.

---

(١) النسائي (٨/ ٩٣) من حديث أبي هريرة. والحديث رواه البخاري أيضًا في «كتاب الإيمان» من صحيحه (٢٦)، وترجم عليه: «باب من قال إنَّ الإيمانَ هو العملُ، لقولِ الله تعالىٰ: ﴿وَتِلْكَ ٱلْجَنَّةُ ٱلَّتِىٓ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ . .»، ورواه مسلمٌ في «كتاب الإيمان» من صحيحه: «باب: بيانِ كون الإيمانِ بالله تعالىٰ أفضل الأعمال». وانظر: شرح كتاب الإيمان من صحيح البخاري، لابن رجب (١٢٦-١٣١)، فتح الباري، لابن حجر (١/ ٩٨-٩٩).

(٢) سنن النسائي (٨/ ١٠٩)، ورواه البخاري في الصلاة، «باب: فضل استقبال القبلة» (٣٩٣). والحديث نص في أن الذين «لهم ما لنا، وعليهم ما علينا»: هم الذين دخلوا في الإسلام فعلًا، والتزموا أحكامه، وأما أنه قال في أهل الكتاب: «لهم ما لنا وعليهم ما علينا»، فهذا لا أصل له، وهو -أيضًا- بهذا الإطلاق، مخالفٌ لما هو معلومٌ من الدين بالضرورة. وانظر: سلسلة الأحاديث الضعيفة، للشيخ الألباني ج(٣) رقم (١١٠٣)، ج(٥) رقم (٢١٧٦).

(٣) انظر -علىٰ الترتيب-: (٨/ ١١٠، ١١١، ١١٢، ١١٤، ١٢٥).

(٤) انظر: (٨/ ١١٧-١٢٥).

(٥) انظر: السنن الكبرىٰ، مقدمة المحقق (١/ ٣١).

فيذكر لتقرير العلو والفوقية أحاديث أن الله (في السماء)، (فوق العرش)، إليه يصعد العمل الطيب، كما تعرج الملائكة إليه[١].

وأما الرؤية فيورد في إثباتها عدة أحاديث، في آخر كتاب النعوت[٢].

ويترجم لإثبات الصفات الخبرية، فيذكر: النور، والعين، واليد واليمين، والأصابع، والقدم[٣]، ويذكر في تراجمه أيضًا: باب قوله سبحانه ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾، ويروي فيه دعاء النبي ﷺ: أعوذ بوجهك. ويترجم أيضًا: قوله: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾، ثم يسوق طائفة من أحاديث الصفات[٤].

ويترجم لإثبات الأفعال الاختيارية: الحب والكراهة، والرضا والسخط، والرحمة والغضب، والمعافاة والعقوبة، والغيرة، والضحك، والنزول إلىٰ السماء[٥].



(١) السنن الكبرىٰ، رقم (٧٧٠٧-٧٧١٢). وقد ذكر هذه الأحاديث في «باب: المعافاة والعقوبة»، وهو آخر باب في كتاب النعوت، لكن لا يتعلق بموضوع الترجمة إلا الحديث الأول فقط، وبعده حديث حول صفة (الغيرة)، ثم أحاديث العلو، التي أشرنا إليها، ثم بعدها أحاديث أخرىٰ متنوعة.

(٢) انظر الأرقام (٧٧١٣-٧٧١٨).

(٣) انظر -علىٰ الترتيب-: (٧/ ١٤٢، ١٥٣، ١٥٤-١٥٧).

(٤) تتكرر هنا أيضًا نفس المشكلة التي أشرنا إليها آنفا؛ فليس فيما ساقه حديث واحد في ذكر (العين)، كما كان يُتوقع من الترجمة الأخيرة، وإنما فيها سبعة أحاديث، في ذكر: اليد، والكف، واليمين، والأصابع، وحديثٌ واحدٌ في ذكر القدَم، وثلاثة روايات لحديث: «للهُ أفرَحُ بتوبة أحدِكم. .»؛ ولا نملك دليلًا علىٰ أن الأحاديث المناسبة لترجمة العين قد سقطت من النسخة المطبوعة، وسقطت أيضًا -تبعا لهذا الفرض- الترجمة المناسبة للأحاديث المذكورة؟! ومع أن محققي الكتاب قد بذلوا جهدًا مشكورًا، في استدراك أحاديث ومواطن سقطت من نسخ الكتاب المتاحة لنا، مستعينين في ذلك بما يورده المزي في تحفة الأشراف [انظر: مقدمة التحقيق (١/ ٥١)]، فمع كل هذا الجهد؛ فإنَّهم لم ينبِّهوا إلىٰ أن ثمة شيئًا هنا، ولا ذكروا أن عند المزي شيئًا ليس عندنا؟! فإما أن نقول: إن هذا الخلل من أصل الكتاب، وإنه لم يُبَيَّض عند هذا الموضع، أو أن تكون بعض التراجم سقطت، وبقيت أحاديثها، ولذلك اشتركت أصوله في ذلك، وساعد علىٰ قبول ذلك الفرض: تكرر المشكلة، بلا مسوغ؛ وإما أن نتكلف تفسيرًا صناعيًّا للمشكلة، يزعم أن النسائي قد صنع ذلك عمدًا، لأن الباب عنده واحدٌ في هذه الصفات جميعًا؛ فترجم بالآية علىٰ صفةٍ، وقرَّر الأخريات بالأحاديث، تفنُّنًا!!

(٥) انظر: (٧/ ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١) والغيرة تحت ترجمة المعافاة والعقوبة، رقم (٧٧٠٦)، والضحك، رقم (٧٧١٩)، والنزول، رقم (٧٧٢٠).

ابن سريج، أبو العباس أحمد بن عمر (ت: ٣٠٦هـ):

قال الشِّيرازيُّ (ت: ٤٧٦هـ): «كان من عظماء الشافعيين، وأئمة المسلمين، وكان يقال له الباز الأشهب، ولي القضاء بشيراز، وكان يفضل علىٰ جميع أصحاب الشافعي حتىٰ علىٰ المزني وأخذ عنه فقهاء الإسلام، وعنه انتشر فقه الشافعي في أكثر الآفاق»[١].

وقال الدارقطني (ت: ٣٨٥هـ): «له مصنفات في الفقه علىٰ مذهب الشافعي، **وله ردود علىٰ المخالفين، والمتكلمين**»[٢].

ولعل هذا النص كان مستند ابن النديم في قوله: «من جملة الشافعيين، وفقهائهم ومتكلميهم»[٣].

وعلىٰ حين ينقل السُّبكيُّ (ت: ٧٧١هـ) عن والد الرازي، أن أبا العباس كان أبرع أصحاب الشافعي في علم الكلام، كما هو أبرعهم في الفقه[٤]، وهو ما يتفق مع وصف ابن النديم له، أو مع انتصابه للرد علىٰ المتكلمين، يروي عنه الذَّهبيُّ قوله: «**ما رأيت من المتفقهة من اشتغل بالكلام فأفلح؛ يفوته الفقه، ولا يصل إلىٰ معرفة الكلام**»[٥]؛ فكأن النفي والإثبات هنا، يتواردان علىٰ محلَّين مختلفَين من أنواع الكلام، علىٰ ما سبق معنا في الباب الأول؛ فالكلام الذي يذمُّه هنا: هو الكلام الذي يرده علىٰ أهله، وفق أصول أهل السنة، وإن كان من يؤرخ له سيعتبره لأجل هذه الردود: **متكلِّمًا!!**

وقفنا لابن سريجٍ علىٰ أثرٍ عقديٍّ واحدٍ، وهو (جزء فيه أجوبة الإمام العالم أبي العباس أحمد بن عمر بن سريج في أصول الدين)، هكذا وردت تسميته في

---

(١) طبقات الفقهاء (١٠٩)، وانظر أيضًا في ترجمته: تهذيب الأسماء واللغات، للنووي (١/ ٢/ ٢٥١)، وفيات الأعيان (١/ ٦٦)، طبقات السبكي (٣/ ٢١).

(٢) تاريخ بغداد (٥/ ٤٧٥).

(٣) الفهرست (١/ ٢١٢)، وعبارة: «من جملة»؛ كذا وردت هنا، وفي ط دار المعرفة (٢٩٩)، وهي نابيةٌ في هذا الموضع جدًّا، فمثل ابن سريجٍ لا يقال فيه ذلك، وصوابها: «من جِلَّة». ثم إن الطبعتين عادتا وذكرتا نفس العبارة، لكن علىٰ الصواب الذي استظهرتُه، في ترجمة ابن الصيرفي، بعد ثلاث تراجم.

(٤) طبقات الشافعية الكبرىٰ (٣/ ٢٢).

(٥) تذكرة الحفاظ (٣/ ٨١٢)، والغريب أن السبكي يَنقل عنه نفس القول. انظر: الطبقات (٣/ ٢٥).

النسخة المطبوعة[١]، والمنسوبة إليه.

وهو جزء خاص بمسائل الصفات، يبدأ بقول ابن سريج، جوابا لمن سأله:

«حرام علىٰ العقول أن تمثل، وعلىٰ الأوهام أن تَحُدَّه، وعلىٰ الظنون أن تقطع[٢]. . ، إلا ما وصف به نفسه في كتابه أو علىٰ لسان رسوله ﷺ.

وقد صح وتقرر واتضح عند جميع أهل الديانة والسنة والجماعة، من السلف الماضين، والصحابة والتابعين، من الأئمة المهديين المرشدين، المعروفين المشهورين إلىٰ زماننا هذا، أن جميع الآي الواردة عن الله تعالىٰ في ذاته وصفاته، والأخبار الصادقة الصادرة عن رسول الله ﷺ، في الله وفي صفاته، التي صححها أهل النقل، وقبِلها النقاد الأثبات: يجب علىٰ المرء المسلم، المؤمن الموقن، الإيمانُ بكل واحد منه كما ورد، وتسليم أمره إلىٰ الله ﷻ كما أمر، وأن السؤال عن معانيها بدعة، والجواب عن السؤال: كفر وزندقة؟!»[٣].

وبعد أن يذكر بعض نصوص الصفات، ويتتبع طائفة كبيرة من الألفاظ التي جاءت بذكرها النصوص، في باب الصفات الخبرية، دون تفريق بين صفات عقلية، وأخرىٰ خبرية، أو صفات ذات وصفات فعل، يختم ابن سريج هذا الجزء بقوله:

«وغير هذا، مما صح عنه من الأخبار المتشابهة الواردة في صفات الله سبحانه، ما بلغنا وما لم يبلغنا[٤]، مما صح عنه، اعتقادنا فيه وفي الآي المتشابهة في القرآن:

أنا نقبلُها ولا نردها، ولا نتأولها بتأويل المخالفين، ولا نحملها علىٰ تشبيه المشبهين، ولا نزيد عليها ولا ننقص منها، ولا نفسرها ولا نكيفها، ولا نترجم عن صفاته بلغة غير العربية، ولا نشير إليها بخواطر القلوب ولا بحركات الجوارح.

---

(١) نشر محققا، نوع تحقيق، ضمن مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت. ونشر أيضًا بنفس التحقيق، عن دار البشائر، بيروت، ضمن المجموعة الثامنة من لقاء العشر الأخير، ونشر كذلك في جامعة أم القرىٰ، ت: د. سعد الشهراني.

(٢) في الأصل: «أن قطع»، وهو خطأ طباعي، فيما يبدو. وفي اجتماع الجيوش: «أن تقع»!

(٣) الجزء المنشور: ص(١٣٧-١٣٨).

(٤) في الجزء المنشور: «ما بلغناه مما صح. .»، والمثبت من اجتماع الجيوش.

بل نطلق ما أطلقه الله ﷻ ونفسر ما فسره النبي وأصحابه والتابعون والأئمة المرضيون من السلف المعروفين بالدين والأمانة، ونجمع علىٰ ما أجمعوا عليه ونمسك عن ما أمسكوا عنه، ونسلم الخبر لظاهره، والآية لظاهر تنزيلها.

لا نقول بتأويل المعتزلة والأشعرية والجهمية والملحدة والمجسمة والمشبهة والكرامية والمكيفة؛ بل نقبلها بلا تأويل، ونؤمن بها بلا تمثيل.

ونقول: الآية والخبر صحيحان، والإيمان بهما واجب، والقول بها سنة، وابتغاء تأويلها بدعة»[(١)].

ومع الأهمية البالغة للجملة الأخيرة من الجزء، في تصوير الموقف العقدي لابن سريج، وأنه كان يقصد بهذا التقرير: الإشارة إلىٰ مخالفة الفرق الكلامية المختلفة، التي خاضت في هذا البحث علىٰ غير منهج السلف وأهل الحديث؛ **فإن ذكر الأشعرية ضمن هذه الفرق التي يخالفها ابن سريج مُشكِل جدًّا،** يسمح لنا أن نستند إليه، وبكثير من الثقة، في الطعن في نسبة هذا الجزء برمته لابن سريج (ت: ٣٠٦)، فإلىٰ وقت وفاته، بل بعده بمدة، لم يكن هناك طائفة ولا فرقة تسمىٰ الأشعرية[(٢)].

وترد هذه الجملة عند ابن القيم، الذي نقل الجزء برمته، دون أن يتكلم عنها بشيءٍ[(٣)]!!

ومع أن الذَّهبيَّ -في عدد من كتبه- ينقل فقرات من هذا الجزء، وينسبه لابن سريج[(٤)]، فإنه يقول في كتاب العرش، عند ذكر أبي القاسم الزَّنْجانيِّ

---

(١) الجزء: (١٦١-١٦٢).

(٢) يذكر ابن عساكر أن النسبة إلىٰ الأشعري إنما اشتهرت في زمن الباقلاني (ت: ٤٠٣هـ). انظر: تبيين كذب المفتري (٤١٠)، وانظر: آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع (١/ ٣٦١).

(٣) انظر: اجتماع الجيوش الإسلامية (٦٢-٦٤). ويشير د. الشهراني في نشرته (٤٩، هـ: ١)، إلىٰ أن اللفظة ثابتة في النسختين، ويستظهر أنها من زيادات النُّساخ. لكن يشكل علىٰ ذلك: أنها ثابتة في نقل ابن القيم، مع نسختيه اللتين اعتمدهما. بينما لا تسترعي شيئًا من انتباه د. وليد العلي، ولا يتوقف عندها في نشرته بشيءٍ؟!!

(٤) انظر: مختصر العلو (٢٢٦-٢٢٧)، الأربعين في صفات رب العالمين (٩٠)، تذكرة الحفاظ (٣/ ٨١٣). ويعتمد محقق الجزء د. وليد العلي علىٰ نقل الذهبي وابن القيم عنه، في توثيق نسبته إلىٰ ابن سريج، دون أي جهد آخر؟!

(ت: ٤٧١هـ) -وهو أول من علمناه اعتمد هذا النص العقدي ونسبه لابن سريج-[(١)]: «في النفس شيء من عزو الفتيا التي ذكرها إلىٰ ابن سريج، فإني لا أرىٰ عليها لوائح صحة الإسناد، والله أعلم. علىٰ أني أجزم أن ابن سريج لم يكن يخالف تلك الأصول»[(٢)].

وإذا كنا نسلم أن قواعد التحديث لا يمكن تطبيقها تطبيقا حرفيا علىٰ أسانيد الكتب والآثار العلمية التراثية، لما هو معلوم من أن الجمَّاء الغفير، والغالب الأعم منها: إنما ينقل بالوجادة؛ فعلىٰ تقدير ثبوت ذلك النص إلىٰ الزَّنْجانيِّ، الذي ينقل منه علىٰ أنه لابن سريج، ربما يبقىٰ أمر نسبة هذا الجزء موضع بحث، وتحر، ونظر.

وبإمكاننا أن نتقدم خطوة أخرىٰ، أو لنقل: نتأخر خطوة أخرىٰ عن القطع ببطلان هذه النسبة، إذا علمنا أن قوام السنة الأصبهاني (ت: ٥٣٥هـ) قد نقل نصًّا مطوَّلًا من هذا الجزء، لكن دون أن ينسبه إلىٰ معين، كما يفعل كثيرًا، مع كل أسف، وهذا النص يبدأ هكذا: «**قال أحد علماء السنة**: حرام علىٰ العقول أن تمثل الله، وحرام علىٰ الخلق أن يكيفوه، وعلىٰ الضمائر .. إلا بما وصف به نفسه .. وجميع آيات الصفات التي في القرآن .. فعلىٰ العبد أن يؤمن بجميع ذلك، ولا يؤوله تأويل المخالفين، ولا يمثله تمثيل الممثلين، ولا يزيد فيه، ولا ينقص عنه، ولا يفسر منه إلا ما فسره السلف ...، **ولا يتصرف فيه تصرف المعتزلة والجهمية**. هذا مذهب أهل السنة، وما وراء ذلك بدعة وفتنة، ثبتنا الله..»[(٣)].

---

(١) ينتهي سند هذا الجزء إلىٰ الزنجاني، ويبدأ بقوله: «سألت أيدك الله تعالىٰ بتوفيقه، بيان ما صح لدي وتأدىٰ حقيقته إلي، من مذهب السلف وصالح الخلف في الصفات الواردة في الكتاب المنزل والسنة المنقولة بالطرق الصحيحة، برواية الثقات الأثبات عن النبي المرسل، بوجيزٍ من القول، واختصارٍ في الجواب؛ **فاستخرت الله ﷻ، وأجبت عنه بجواب بعض الأئمة الفقهاء، وهو أبو العباس أحمد بن عمر بن سريج رحمه الله تعالىٰ**، وقد سئل عن مثل هذا السؤال».

(٢) العرش (٢/ ٣٦٢)، رقم (٢٧٧). مع أن الذهبي، سبق أن نقل من هذا الجزء، في نفس الكتاب، عند ترجمة ابن سريج (٢/ ٢٧٤-٢٧٥)، كما فعل في سائر كتبه، ولم يتكلم عنه بشيءٍ؟!

(٣) انظر: الحجة في بيان المحجة (٢/ ٤٦٨-٤٧٠).

فهل بإمكاننا أن نفترض أن كلمة الأشعرية مقحمة في النص الأصلي، ولهذا لم ترد هنا؟!

لو أن هذا المصدر صرح بنسبة النص لابن سريج، لكنا من الاطمئنان إلىٰ هذا الفرض بمكان؛ أما وهو لم ينسبه لأحد، فقد بقي احتمالا، لا يستطيع أن يمحو من النفس حزازتها من ثبوت هذا النص.

ومن الغريب أننا نجد أول هذا النص منسوبًا -أيضًا- إلىٰ الشافعي، إمام المذهب[1].

❁ ❁ ❁

ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق (ت: ٣١١هـ):

قال الشِّيرازيُّ (ت: ٤٧٦هـ): «كان يقال له إمام الأئمة، وجمع بين الفقه والحديث»[2]؛ حتىٰ قال في حقه شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ الله (ت: ٧٢٨هـ): «وهو أجل من يُعتمَد عليه، **من أصحاب الشافعي**، في السنة والحديث»[3].

وقال الذَّهبيُّ (ت: ٧٤٨هـ): «الحافظ الحجة الفقيه، شيخ الاسلام، إمام الأئمة، أبو بكر السُّلَمي النيسابوري الشافعي، صاحب التصانيف. ولد سنة ثلاث وعشرين ومائتين، وعني في حداثته بالحديث والفقه، حتىٰ صار يضرب به المثل في سعة العلم والإتقان»[4].

يشير ابن خزيمة في مقدمة كتابه إلىٰ أنه بقي برهةً من الدهر، وهو كاره الاشتغال بتصنيف ما يشوبه شيء من جنس الكلام من الكتب، اعتمادا علىٰ أن ما يظهر في مجالس المناظرة لأهل الأهواء: «من إظهار حقنا علىٰ باطل مخالفينا: كاف عن تصنيف الكتب علىٰ صحة مذهبنا وبطلان مذاهب القوم».

إلا أنه سوف يرىٰ، فيما بعد، ما يضطره إلىٰ التصنيف في ذلك: «كنت أسمع من بعض أحداث طلاب العلم والحديث، ممن لعله كان يحضر بعض

---

(١) انظر: فصل الصفات الخبرية، من الباب الثاني.

(٢) طبقات الفقهاء (١٠٦).

(٣) جامع المسائل (٧/ ٣٥٢).

(٤) السير (١٤/ ٣٦٥)، وانظر في ترجمته أيضًا: طبقات السبكي (٣/ ١٠٩)، الإسنوي (١/ ٢٢١).

مجالس أهل الزيغ والضلالة **من المعطلة والقدرية المعتزلة**، ما تخوفت أن يميل بعضهم عن الحق والصواب من القول، إلىٰ البهت والضلال، في هذين الجنسين من العلم، فاحتسبت في تصنيف كتاب يجمع هذين الجنسين من العلم، بإثبات القول بالقضاء السابق والمقادير النافذة قبل حدوث كسب العباد، والإيمان بجميع صفات الرحمن الخالق جلا وعلا مما وصف الله به نفسه . . . وبما صح، وثبت عن نبينا ﷺ . . »[1].

لا نحتاج إلىٰ كبير جهد، وتأمل، واستنتاج، لمعرفة منهج ابن خزيمة في مسائل الأسماء والصفات، فما ألمحنا إليه يبين أنه يبني موقفه علىٰ ما جاء به الخبر، وتصفحٌ يسير لكتابه يدل علىٰ ما يثبته من ذلك:

فهو يقرر في غير موطن أنه ما لا صفة له فهو عدم[2].

ويثبت النفس، والوجه، واليدين، والعين، إلىٰ آخر ما جاءت به النصوص في هذا الباب.

ويورد فصولا عديدة حول صفة الكلام، وما يتعلق بها.

ويتحدث أيضًا عن استواء خالقنا العلي الأعلىٰ، وعلوه في سمائه فوق عرشه.

ويقرر ابن خزيمة رؤية المؤمنين لربهم جهرة[3]، مع التعريج علىٰ بعض كتب الجهمية التي وصلته، والرد علىٰ ما فيها من الحجج[4].

ويقرر أن جميع المؤمنين، برهم وفاجرهم، يرون ربهم في عرصات القيامة، وهذه الرؤية هي غير الرؤية التي اختص الله تعالىٰ بها أولياءه في الجنة: «جميع أمة النبي ﷺ، برهم وفاجرهم، مؤمنهم ومنافقهم، وبعض أهل الكتاب، يرون الله ﷻ يوم القيامة؛ يراه بعضهم رؤية امتحان، لا رؤية سرور وفرح وتلذذ بالنظر في وجه ربهم ﷻ، ذي الجلال والإكرام. وهذه الرؤية قبل أن يوضع

(١) انظر مقدمة الكتاب (٣٠-٣١). [١/٩-١١ شهوان].

(٢) التوحيد (٣٢، ٤٠) [١/١١، ٢٦ شهوان].

(٣) التوحيد (٤٠٦) [٢/٥٨٦ شهوان].

(٤) التوحيد (٤٠٣) [٢/٥٨٢ شهوان].

الجسر بين ظهري جهنم، ويخص الله ﷻ أهل ولايته من المؤمنين بالنظر إلىٰ وجهه، نظر فرح وسرور وتلذذ»[1].

ويورد في كتابه أيضًا أفعال الله تعالىٰ الاختيارية: كالنزول -ومثله الاستواء-، والضحك، ويتحدث عن كلام الله تعالىٰ لمن شاء من خلقه يوم القيامة، بغير ما يكلم به آخرين: «يكلم المنافقين علىٰ غير المعنىٰ الذي يكلم المؤمنين؛ فيكلم المنافقين علىٰ معنىٰ التوبيخ والتقرير، ويكلم المؤمنين: يبشرهم بما لهم عند الله ﷻ، كلامَ أوليائه وأهل طاعته»[2].

يتعرض ابن خزيمة أيضًا لمسائل الإيمان، ويشير إلىٰ أنه أملىٰ كتابا خاصًا في ذلك[3]، ويقرر التفاضل في الإيمان، ويرد علىٰ المرجئة[4].

وفي حديثه عن الشفاعة يوم القيامة، ووعيد أهل الكبائر، يذكر ابن خزيمة الروايات التي تدل علىٰ: «أن النار إنما تأخذ من أجساد الموحدين، وتصيب منهم علىٰ قدر ذنوبهم وخطاياهم..».

ثم يقول: «... **وأهل الجهل الذين ذكرتهم في هذا الفصل صنفان**:

صنف منهم: الخوارج والمعتزلة؛ أنكرت إخراج أحد من النار ممن يدخل النار، وأنكرت هذه الأخبار التي ذكرناها في الشفاعة.

الصنف الثاني: الغالية من المرجئة التي تزعم أن النار حرمت علىٰ من قال لا إله إلا الله، تتأول هذه الأخبار التي رويت عن النبي في هذه اللفظة علىٰ خلاف تأويلها»[5].

ويذكر ابن خزيمة أنه، قبل أن يصنف كتاب التوحيد، كان قد أملىٰ كتابا في القدر[6].

---

(١) التوحيد (٣٠٧) [١/ ٤٢٠ شهوان].

(٢) التوحيد (٢٨٥) [١/ ٣٨٤ شهوان].

(٣) التوحيد (٥٧١، ٥٧٢، ٥٨٠) [٢/ ٨١٥، ٨٢٨، ٨٣٠].

(٤) التوحيد (٤٩٧) [٢/ ٧٠٢شهوان].

(٥) التوحيد (٥٤٦، ٥٤٩) [٢/ ٧٦٥، ٧٧٠].

(٦) مقدمة كتاب التوحيد (٣١). [١/ ١١ شهوان].

يهتم ابن خزيمة، إلىٰ جانب منهجه العام في البناء علىٰ الخبر، بمناقشات عقلية مع المخالفين، ولعل من أهم بحوث كتابه: عنايته بمشكلة التشبيه في مواطن من كتابه، والرد علىٰ من يرمي بها أهل السنة، أو يرىٰ أنها من لوازم إثبات الصفات[1].

وعلىٰ الرغم من المنهج الواضح والمتميز لابن خزيمة في باب الصفات، رأيناه يتأول حديث الصورة[2]، خلافًا لما هو معروف عند أهل السنة من إمراره علىٰ ما جاء، دون تأويلٍ، وهو الأمر الذي انتقده عليه طائفةٌ من أصحابه الشافعية، السلفيين.

قال الإمام أبو موسىٰ المديني (ت: ٥٨١هـ)، في (مناقب الإمام الملقب بقوام السنة، أبي القاسم، إسماعيل بن محمد التميمي) (ت: ٥٣٥هـ):

«وسمعته يقول: أخطأ ابن خزيمة في حديث الصورة، ولا يُطعن عليه بذلك، بل لا يؤخذ عنه هذا فحسب.

قال أبو موسىٰ: أشار بهذا إلىٰ أنه قل إمام إلا وله زلة، فإذا تُرك لأجل زلته، ترك كثير من الأئمة، وهذا لا ينبغي أن يفعل»[3].

كانت شخصية الإمام ابن خزيمة، إحدىٰ أهم الشخصيات المحورية، فيما يخص موضع دراستنا، ثرية بنتاجها ورواياته العالية المُجَوّدة، ودراياته الواضحة الظاهرة في تراجمه، وتعليقاته، وما حوته من البحوث والمناقشات مع المخالفين، مثيرة للبحث والتأريخ باشتباكتها الحية، مع الواقع الكلامي والجدلي المحيط بها.

يروي لنا الإمام أبو القاسم الزَّنْجانيُّ (ت: ٤٧١هـ)، من أصحابنا، هذا التأريخ النفيس لموقف ابن خزيمة من ابن كرَّام السجستاني (ت: ٢٥٥هـ)، وبدعته:

---

(١) انظر: التوحيد (٦٣-٧٨، ٨٦-٨٨، ١٦١وما بعدها)، [١/ ٥٣ وما بعدها، ١٩٣ وما بعدها، شهوان].

(٢) التوحيد (٨٩-٩٧) [١/ ٨١-٩٥شهوان].

(٣) نقله شيخ الإسلام في: بيان تلبس الجهمية (٦/ ٤١١)، وجواب الاعتراضات (١٦٨)، والذهبي في سير أعلام النبلاء (٢٠/ ٨٨)، وفي ترجمة ابن خزيمة يقول الذهبي: «وكتابه في «التوحيد» مجلد كبير، وقد تأول في ذلك حديث الصورة، فليعذر من تأول بعض الصفات». انظر السير (١٤/ ٣٧٤). وينظر، للفائدة: بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٤٠٤-٤٠٥).

«.. وعظمت الفتنة علىٰ الخاصة وأهل العلم به، وأعناهم أمره[1]، فاجتمعوا إلىٰ أبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة، وكان شيخ الوقت غير مدافَع، وإمامًا في سائر العلوم الدينية، وكان الساماني، ملكُ المشرق، يكتبه إليه: إمام الأئمة، وحبر هذه الأمة. فحين استفحل أمر ابن كرام، وانتشر قوله في أعمال[2] [نيسابور]، كاتب محمد بن إسحاق السلطان، وأن البلية قد عظمت [علىٰ العامة] بهذا الرجل، [وأمره يزداد كل يوم انتشارًا]، فكتب السلطان إلىٰ نائبه بنيسابور: أن يمتثل جميع ما يأمره به الشيخ محمد بن إسحاق، [ولا يخالفه في شيءٍ يشير إليه]. فجمع أهل العلم واستشارهم، فقالوا: ليس نجد رأيًا أرشد من إخراجه من الناحية. فأمر الأمير بإخراجه، فأخرج، وخرج معه من أماثل البلد خلق كثير، وامتد علىٰ حاله إلىٰ بيت المقدس، وسكن هناك إلىٰ أن مات..»[3].

غير أن الاشتباك الأهم، فيما بلغنا من سيرة الإمام ابن خزيمة، بالواقع الكلامي، ومشكلاته: كان مع التأثيرات الكلابية (الأشعرية)، التي طالت بعض تلامذته، فاشتدَّ الإمام عليهم، وهجرَهم لأجل ذلك، وانتشر أمر القصة انتشارًا عظيمًا، وعظم الخطب فيها[4].

---

(١) «وأعناهم أمره»: كذا الفعل بالهمزة، والمعروف في اللغة: (عناهم). وأما بالهمزة، فقد عده الصفدي وغيره من لحن العامة.

(٢) إلىٰ هنا ينتهي النقل من شرح القصيدة الرائية (ق٩١ب)، وما بعده مستدرَكٌ من نقل تلميذه محمد بن طاهر المقدسي، عن شيخه أبي القاسم الزنجاني.

(٣) الحجة علىٰ تارك المحجة، لابن طاهر المقدسي (٢/ ٦١٨)، وما بين المعكوفات: زيادات من الأباطيل والمناكير، للجورقاني (١/ ٤٥٧). لكن في تواريخ شخوص القصة، ما يثير بعض الريب في أمرها، فقد ولد ابن خزيمة سنة (٢٢٣هـ)، ومات ابن كرام سنة (٢٥٥هـ)، وكان قد بقي في بيت المقدس، حيث نفي مدة، فينبغي أن يكون عمر ابن خزيمة عند إخراجه أقل من (٢٢) سنة؛ فيبعد أن يكون هذا حاله، ووصفه: «.. غير مدافع»، في هذه السن، وقد كان في بلاده من رؤوس العلم جمع، وليس أقل من شيخه الكبير، أبي عبد الله البوشنجي (ت: ٢٩١هـ). قال ابن خزيمة، وقد سئل عن مسألة بعد أن شيع جنازة أبي عبد الله: «لا أفتىٰ حتىٰ نواريه لحده»!! طبقات الشافعية الكبرىٰ (٢/ ١٩١). بيد أن نقلة القصة أئمة كبار، عارفون؛ الزنجاني، ثم تلميذه ابن طاهر، ثم الجورقاني. فالله أعلم بحقيقة الحال.

(٤) سبقت الإشارة إلىٰ هذه القصة، في مبحث: (الكلام الأشعري وجدل المشروعية). وانظر تفاصيل أحداثها عند شيخ الإسلام ابن تيمية في الفتاوىٰ (٦/ ١٦٩) وما بعدها، ودرء التعارض (٢/ ٧٦) وما بعدها، سير أعلام النبلاء (١٤/ ٣٧٧).

هجرَ الإمام ابن خزيمة تلامذته، لأجْلِ ميلِهم إلىٰ الكلَّابية (الأشعريَّة)، وفي كتبه المصنَّفة، المخالِفة لمسلك الأشاعرة أعظمَ خلافٍ؛ ما لا يَحتاج إلىٰ بيانٍ وتدليلٍ.

وتمتدُّ أصداء تلك الأزمة، إلىٰ ما بعد وفاة الإمام، رَحِمَهُ اللهُ، حتىٰ يقول شيخ الإسلام الصَّابونيُّ (ت: ٤٤٩هـ): «استُتِيبَ الصِّبغيُّ والثَّقفيُّ علىٰ قبر ابن خزيمة»[١].

ويقول بنفسه في كتابه، عن تلميذه الذي هجره: «**وإن كان قد رجع عن قوله؛ فالله يرحمنا وإيَّاه**»[٢]، ويحيل الناسَ علىٰ (كتبه)، ويُكذِّب من أشاع عنه غير ما فيها: «من نظر في كتبي المصنَّفة في العلم، ظهر له وبان: أن الكُلَّابية، لعنهم الله: كذبةٌ فيما يحكون عنِّي[٣]، ممَّا هو خلاف أصلي وديانتي؛ قد عرَف أهل الشَّرق والغرب، أنه لم يصنِّف أحدٌ في التوحيد، وفي أصول العلم، مثل تصنيفي؛ فالحاكي عنِّي خلاف ما في كتبي المصنَّفة، التي حُملت إلىٰ الآفاق شرقًا وغربًا: كذبةٌ، فسقة»[٤]!!

لا جرم؛ قد بقي الناس فريقين، في شأن تراث ابن خزيمة، ومقالاته، بحسب ما رأينا في ذلك الخلاف، وانقسام الناس حوله[٥]. فابن خزيمة يقول:

---

(١) رواه عنه الهروي في ذم الكلام (١٣٢٨). وانظر محنة أبي علي الثقفي، في سير أعلام النبلاء (١٥/ ٢٨٢).

(٢) التوحيد (١٦٦-١٦٧) ط الآثار، (١/ ١٩٩-٢٠١) ط الشهوان.

(٣) وقد سمىٰ ابن خزيمة هنا أصحابه المذكورين في الخلاف معه. قال الذهبي: «قلت: ما هؤلاء بكذبة، بل أئمة أثبات، وإنما الشيخ تكلم علىٰ حسب ما نُقِل له عنهم. فقبَّح الله من يَنقل البهتان، ومن يمشي بالنميمة» اهـ، السير (١٤/ ٣٨٠).

(٤) رواه الهروي من طريق أبي عبد الله الحاكم. ذم الكلام (٤/ ٣٨٨-١٢٦٥)، ونقله من كتاب الحاكم -تاريخ نيسابور- شيخ الإسلام في درء التعارض (٢/ ٧٩)، والذهبي في السير (١٤/ ٣٧٩)، وابن كثير في طبقات الشافعيين (١/ ٢٢٢).

(٥) يقول شيخ الإسلام، عن انقسام الناس حول تلك الخصومة بين ابن خزيمة وتلامذته: «وصار الناس حزبين: فالجمهور من أهل السنة وأهل الحديث معه، ومن وافق طريقة ابن كلاب معه [= يعني: مع مسلك ابن كلاب، ومسلكه]؛ حتىٰ صار بعده علماء نيسابور وغيرهم حزبين؛ فـ الحاكم أبو عبد الله وأبو عبد الرحمن السلمي وأبو عثمان النيسابوري [= شيخ الإسلام الصابوني] وغيرهم معه، وكذلك يحيىٰ بن عمار السجستاني وأبو عبد الله بن منده وأبو نصر السجزي وشيخ الإسلام أبو إسماعيل =

«من لم يقرَّ بأن الله تعالىٰ علىٰ عرشه، قد استوىٰ فوق سبع سماواته: فهو كافرٌ بربِّه؛ يُستتابُ، فإن تاب، وإلا ضُرِبت عنقُه، وألقي علىٰ بعض المزابل، حيث لا يتأذَّىٰ المسلمون والمعاهدون بنتن ريحِ جيفتِه، وكان ماله فيئًا، لا يرثه أحد من المسلمين، إذ المسلم لا يرث الكافر، كما قال ﷺ».

يحتفي بتلك المقالة: الحاكم النيسابوري (ت: ٤٠٥هـ)، فيرويها «من دقيق كلامه، الذي يستدل به علىٰ كثير من علومه»[(١)]، ويرويها عن الحاكم: تلميذه شيخ الإسلام الصابوني (ت: ٤٤٩هـ)[(٢)]، ويمضي بعد ذلك، في بيان عظيم قدر ابن خزيمة، ومقامه في العلم والدين، فيذكره في: «أئمة أهل الحديث الذين بهم يقتدون، وبهديهم يهتدون، ومن جملتهم وشيعتهم، أنفسهم يعدون، وفي اتباعهم آثارهم يجدون . . .»، فذكر جماعة، إلىٰ أن قال: «ومحمد بن إسحاق بن خزيمة، الذي كان يُدعَىٰ إمام الأئمة؛ ولعمري: كان إمام الأئمة في وقته، وعصره»[(٣)].

وعن كتاب الصابوني، ينقله الإمام علاء الدين ابن العطار، تلميذ النَّوويِّ، (ت: ٧٢٢هـ)[(٤)].

بينما ينقل ابن جهبل الحلبي الأشعري (ت: ٧٣٣هـ) ذلك القول نفسه، ويعلق عليه بقوله: «ابن خزيمة: قد علم الخاص والعام حديثه في العقائد، والكتاب الذي صنفه في التشبيه وسماه بالتوحيد، ورد الأئمة عليه أكثر من أن يذكر؛ **وقولهم فيه ما قاله هو في غيره: معروف**»[(٥)].

= الأنصاري وأبو القاسم سعد بن علي الزنجاني وغيرهم معه. وأما أبو ذر الهروي وأبو بكر البيهقي وطائفة أخرىٰ: فهم مع ابن كلاب». درء التعارض (٢/ ٩-١٠).

(١) معرفة علوم الحديث، للحاكم (٨٣، ٨٤).

(٢) عقيدة السلف وأصحاب الحديث (١٨٧) ويعزو النقل إلىٰ كتابيه: معرفة علوم الحديث، وتاريخه. وسوف نجد العزو إليهما في المصادر المتأخرة، عند شيخ الإسلام، والذهبي، وغيرهما.

(٣) عقيدة السلف (٣١٠، ٣١٤).

(٤) انظر: الاعتقاد الخالص، لابن العطار (١٨٣-١٨٤).

(٥) طبقات السبكي (٩/ ٧٧)، وقد نقل كتاب ابن جهبل بتمامه، لأنه رد علىٰ شيخ الإسلام!! وانظر أيضًا: إيضاح الدليل، لابن جماعة (١٦١، ٢٣٣). وما يأتي في مبحث: (إثبات الصفات بين التوحيد والتشبيه).

ثم؛ لا ينقضي العجب من قوم، يُشيعون عن الإمام، ويزعمون: قد رجع، قد عاد[1]؛ فبِئْسَ مَطِيَّةُ الرَّجُلِ زَعَمُوا!!

❀ ❀ ❀

أبو عبد الله الزبيري (ت: ٣١٧هـ):

قال الذَّهبيُّ: «الزبير بن أحمد بن سليمان بن عبد الله بن عاصم بن المنذر.

ابن حواري رسول الله ﷺ، الزبير بن العوام، العلامة، شيخ الشافعية، أبو عبد الله القرشي الأسدي الزبيري البصري الشافعي، الضرير»[2].

وقال النَّوويُّ: «كان أبو عبد الله الزبيري هذا إمام أهل البصرة في زمانه، حافظًا للمذهب، عارفًا بالأدب، عالمًا بالأنساب. صَنَّف كُتبًا كثيرة، منها: (الكافي) في المذهب، مختصر نحو: التنبيه، وترتيبه عجيب غريب»[3].

بل قال النَّوويُّ: «من أصحابنا؛ **أصحاب الوجوه**، المتقدمين».

وهكذا، صرح الذَّهبيُّ، وغيره بأنه من أصحاب الوجوه في المذهب.

وقال الإمام القاضي ابن خلكان: «وله في المذهب وجوه غريبة»[4].

يبدو أن مصنفات الإمام أبي عبد الله قد عزّ وجودها في أيدي الناس، وتناسخت من قديم؛ حتىٰ ذكر ابن قاضي شهبة (ت: ٨٥١) كتابيه: (الكافي) و(المسكت)، وقال في كل منهما: «قَلِيل الْوُجُود»[5].

لكن ابن ناصر الدين (ت: ٨٤٢هـ)، لا يخلينا من فائدة حسنة عنده، زائدة عما في كتب التراجم، حول الزبيري، وتراثه الخبيء، فيقول: «له كتاب السنة»[6].

---

(١) أو ترىٰ القوم علىٰ مذهب (قراقوش): اندفن، اندفن. .!! انظر: الأرواح النوافخ، للمقبلي، حاشية العلم الشامخ (٢٢١) حاشية رقم (٧٧).

(٢) سير أعلام النبلاء (١٥/ ٥٧).

(٣) تهذيب الأسماء واللغات (٢/ ٢٥٦).

(٤) انظر: تهذيب الأسماء واللغات (٢/ ٢٥٦)، وفيات الأعيان (٢/ ٣١٣)، سير أعلام النبلاء (١٧/ ٥٨)، طبقات الشافعيين، لابن كثير (١/ ٢٠١).

(٥) طبقات الشافعية، لابن قاضي شهبة (١/ ٩٤).

(٦) توضيح المشتبه (٤/ ٢٨٠).

يمضي بنا المؤرخ والبحاثة د. فؤاد سزكين (ت: ١٤٣٩هـ)، خطوة أخرىٰ إلىٰ الإمام، فيسمي لنا كتابه المذكور في (السنة): «كتاب: وصف الإيمان وحقائقه والإسلام وشرائعه والإحسان ومنازله وتبيين ما اختلف فيه الفقهاء من شرحه»[١].

ومن الواضح أن تسمية الكتاب، تعود إلىٰ مصنفه نفسه، أو علىٰ الأقل: مقتبسة منه؛ حيث يقول في أول خطبة الكتاب:

«هذا كتاب: وصف الإيمان وحقائقه، والإسلام وشرائعه، والإحسان ومنازله، وتبيين ما اختلف فيه الفقهاء من شرحه، وأبانوه من وصفه، وما دلت عليه أحكام الكتاب والسنة، وما قامت به أعلام القياس في ذلك، من الحجة».

ثم يتحفنا قوام السنة الأصبهاني (ت: ٥٣٥هـ)، بما هو أعز وأقوىٰ من ذلك كله، في الوثوق بكتاب (السنة)، ونسبته للزبيري، ويطمئننا إلىٰ أن النسخة التي بين أيدينا من الكتاب، هي نفس التي عناها ابن ناصر الدين، وسماها لنا سزكين. يقول:

«**قال أبو عبد الله الزبيري الفقيه**: اختلف الناس في الإسلام والإيمان:

فقال بعضهم هما اسمان بمعنىٰ واحدٍ؛ فالمسلم مؤمنٌ، والمؤمن مسلمٌ.

وقال آخرون: الإسلام هو المنزلة الأولىٰ، والإيمان أعلىٰ منها . . .»[٢].

ثم يمضي قوام السنة، في نقله، نحو أربع صفحات متتابعة، ومن حسن الحظ أن النقل موجود، بنصه في الرسالة التي بين أيدينا، وهو أول فصول

---

(١) تاريخ التراث العربي (٣/ ٩٧٩)، ويذكر له نسختين خطيتين. وقد طبعت الرسالة، مؤخرا، بالاسم المذكور مرتين، أولاهما لم أتمكن من الوقوف عليها، والثانية بتحقيق عادل آل حمدان، ضمن مجموعه: (الجامع في عقائد أهل الأثر) من (٧٤١-٧٨٠)، وقد اعتمدت في عرض الكتاب، والنقل منه علىٰ هذه الطبعة.

(٢) الحجة في بيان المحجة، قوام السنة (١/ ٤١٦-٤٢٠)، وقد أخطأ محققه خطأ فاحشا في التعريف بأبي عبد الله هذا، في هامش الكتاب، فترجم لمصعب الزبيري (ت: ٢٣٦هـ)، ومصعب لا يذكر بأنه: الفقيه، ولا يكاد يذكر بكنيته، إنما يذكر عادة باسمه: مصعب، المصعب. .، ونحو ذلك، لكنه علىٰ أية حال: لا يوصف بأنه (الفقيه)، هكذا! وقد نقل عنه قوام السنة، في ذات الكتاب، في موضع سابق لهذا، فقال (١/ ٣٩٢): «وقال مصعب الزبيري: إن الله يتكلم بغير مخلوق. .»، وذكره في موضع قبله أيضًا (١/ ٣٤١) بنفس الاسم.

الكتاب (الرسالة)، بعد خطبته[1].

يستدعي الحديث عن العلاقة بين الإسلام والإيمان، وهو ما بدأ به الزبيري كتابه: أن يشرح حقيقة كل منهما، لتتبين بذلك: علاقة كل منهما بالآخر. وهو الأمر الذي يستوجب الحديث في زيادة الإيمان، ونقصانه، وبيَّنَّا مقالة المخالفين في ذلك، علىٰ ما نحو ما نعرف من المصنفات التي تعنىٰ بهذه القضية، مثل كتاب أبي عبيدٍ القاسم بن سلَّامٍ (ت: ٢٢٤هـ)، وكتاب محمد بن نصرٍ المروزي (ت: ٢٩٤هـ)، وغيرها من المصنفات.

ويستدل الزبيري علىٰ صحة مقالة أهل السنة، في حقيقة الإيمان، وزيادته ونقصانه: بأدلة الكتاب، والسنة، وبقياس العقل، ونظره أيضًا.

ثم يشير إلىٰ: «ما يحتاج إليه العام والخاص، والمسلمون جميعًا، وعلمه عليهم فرضٌ . . فممَّا يحتاج إليه المرء:

أن يعرف وضوءه، وصلاته، وزكاته، وصومه، واعتكافه، وحجَّه ونسكه، وبيعه وشراءه، ونسبه وصهره، وطلاقه وتزويجه، ولفظ طلاقه، وما أشبه ذلك».

قال: «وقد وصفت ذلك في كتاب، وترجمته بكتاب (الكافي)، اختصرت معانيه، وحذفت الأسانيد، واقتصرت علىٰ قول الشافعي، رحمة الله عليه، ليكون أقرب لحافظه، وأعون لطالبه، علىٰ ما يريده من جمعه».

ينتقل الزبيري بعد ذلك إلىٰ: «تسمية أصحاب البدع، ومعرفة مذاهبهم، وتسمية الخوارج، والرد علىٰ الجهمية والمعتزلة، وفضل أصحاب رسول الله ﷺ، ورضي عنهم، وفضل أزواج رسول الله ﷺ، ورضي عنهنَّ».

ومن الواضح؛ أنَّ دمجه لأبواب الفضائل، في أثناء تعداده للفرق البدعية، وأسمائها: مقصودٌ لذاته، ليبيِّن أن الخلاف حولهم، كان من أهمِّ مثارات اختلاف الفرق، وابتداع أهل البدع.

يذكر الزبيري أولًا أصول الفرق، ويحصرها في أربعة: الخوارج، والرافضة، والقدرية، والمرجئة. ثم يذكر افتراق كل واحدةٍ من هذه (الأصول)،

---

(١) ينظر: الجامع (٧٤٦).

علىٰ ثمانية عشرة فرقةً، لتتمَّ عدة أهل البدع: اثنتين وسبعين فرقة، عدة الفرق المذكورة في الحديث المشهور في هذا الباب.

ثم يذكر أسماء هذه الفرق، وإن كان عددها دون الثنتين والسبعين التي أشار إليها.

وهو يعرف بكل فرقة، في كلمات مقتضبة، بحسب ما تسمح به طبيعة الرسالة، يقصد بالكمة بيان معنىٰ اسم الفرقة، أو سبب تلقيبها بذلك، أو أهم مقالة لها:

«والسَّحابية: وهم الذين يقولون: عليٌّ في السحاب، وعليٌّ يُبعث قبل يوم القيامة».

«والبكريَّة: وهم قدريَّة، وهم أصحاب الحبة والقيراط، يقولون: من أخذ درهمًا، أو دانقًا، حرامًا: فهو كافرٌ».

وربما دمج في ذلك التعريف موقفه، أو حكمه علىٰ تلك الفرقة:

«والشيعة، وهم الذين يزعمون أنهم ينتحلون حبَّ آلِ محمَّدٍ، ﷺ؛ **إنما شيعة آل محمد: المنتحلون للأثر**».

ينتهي الزبيري من عد الفرق في رسالته، ثم يعقب عليها بقوله:

«كل هؤلاء: خوارج، فساق، وهم أصحاب بدعةٍ، أعداء السُّنة، مبتدعةٌ، يرون الدِّين رأيًا، وقياسًا، واستحسانًا».

ثم يصرح بموقف أكثر حدة، وبتًّا: «وكلُّهم كفَّارٌ ...».

ثم يورد ما عنده من الروايات في تكفير الرافضة، والخوارج، و«القدرية والمعتزلة».

يعود الزبيري بعد ذلك إلىٰ ذكر أمور من السمعيات، ويرد -بذلك- علىٰ (الجهمية والمعتزلة)، في إنكار الحوض، وعذاب القبر، ومنكرٍ ونكيرٍ، والشفاعة ...

ثم يتحدث عن قضية (الصفات الخبرية) ويذكر تراجم في الرد علىٰ من خالف فيها[1] ...، ثم يتداخل عنده الكلام علىٰ أمور السمعيات، الموت،

---

(١) يأتي ذكر موقفه في فصل الصفات الخبرية، والكلام علىٰ الأفعال الاختيارية، إن شاء الله.

والميزان، والشفاعة..؛ بالكلام علىٰ مسائل الصفات الخبرية، وما ورد فيها. ثم يقول:

«فهذا كله رد علىٰ الجهمية، والمعتزلة، والرافضة، وبقية أهل البدع، الذين يردون علىٰ الله ﷻ، وعلىٰ رسوله، ﷺ، وعلىٰ آله، ولا يصدِّقون بشيءٍ مما ذكرنا

وهذا الإسلام؛ فمن ردَّ شيئًا ممَّا ذكرنا، ولم يؤمن به: فهو كافرٌ بالله تعالىٰ، خارجٌ من الإسلام؛ يُستتاب؛ فإن تاب، وإلَّا: ضُرِبت عنقُه، وقسم مالُه بين المسلمين»[1]!!

ورغم أن الزبيري، من أئمة المذهب، أصحاب الوجوه فيه؛ فإن القول بتكفير أهل الأهواء: لم ينسب إليه في المذهب، فيما وقفت عليه؛ وهو وجه للأصحاب.

قال العمراني (ت: ٥٥٨هـ): «ومن أصحابنا: من قال بتكفير أهل الأهواء، وعليه أكثر أهل الأصول»[2].

قال النَّوويُّ (ت: ٦٧٦هـ): «هذا الوجه خطأ، والصواب المنصوص، والذي قطع به الجمهور: أنا لا نكفرهم»[3].

وبعد أن يتكلم عن فضائل الصحابة، والرد علىٰ الرافضة في ذلك، وتكفيرهم بـ: غيظهم، مما جاء في فضائل الصحابة؛ يعود إلىٰ: (باب: ما جاء في الإيمان). ثم يذكر مسائل متنوعة، من المتممات التي تذكر في مثل هذه المصنفات، والكلام علىٰ الخلفاء، والفتن..، ويعود للكلام علىٰ أهل البدع، ويقول:

---

(١) ينظر: الجامع لعقائد أهل الأثر (٧٧١).

(٢) البيان، شرح المهذب (١٣/ ٢٥٥).

(٣) روضة الطالبين (١٠/ ٨). يمكن أيضًا: مراجعة بحوث ونصوص مهمة حول المسألة في: الحاوي، للماوردي (١٧/ ١٦٨) وما بعدها، نهاية المطلب للجويني (١٩/ ١٨-١٩)، شرح المهذب، للنووي (٤/ ١٤٧-١٥١)، قضاء الأرب في أسئلة حلب، لتقي الدين السبكي (٥٢٠-٥٣٢)، كفاية النبيه، لابن الرفعة (١٩/ ١٣٧-١٤٢).

«وإياك أن تصغي بسمعك إلىٰ مبتدعٍ، أو تجالسَه، فيُلبِس عليك دينَك؛ فقد نُهِي عن ذلك أشدَّ النَّهي. **وكلُّ بدعةٍ فهي ضلالةٌ، لقول النبي ﷺ**»[1].

ثم يختم كتابه بقوله:

«فرحم الله من قال بالحقِّ، واتَّبع الأثَرَ، وتمسَّك بالسُّنة، واقتدىٰ بالصَّالحين.

أدحضَ الله حجَّةَ المرجئةِ، وأبتر كيدَ القدريَّة، وأزال دولة الرَّافضة، وأمحقَ سنَّة أصحابِ الرَّأي، وكفانا مؤونة الخازميين[2]، وعجَّل الانتقام من الجهميَّة . . .»[3]!!

❁ ❁ ❁

ابن أبي حاتمٍ الرازي (٣٢٧هـ):

هو أبو محمد عبد الرحمن بن أبىٰ حاتم: محمد بن إدريس بن المنذر التميمي الحنظلي، الإمام ابن الإمام[4]، حافظ الري وابن حافظها، أحد الأئمة في الحديث والتفسير، والعبادة والزهد والصلاح، له المصنفات المشهورة، رحل مع أبيه صغيرا وبنفسه كبيرا.

يعد كتابه عن الشافعي: آداب الشافعي ومناقبه، واحدًا من أهم تراجم الإمام، ومصادر الرواية والفائدة عنه، لجلال مصنفه، وعلو إسناده[5].

الأثر العقدي الذي وصلنا، وهو: أصل السنة، واعتقاد الدين، مشترك بين أبي حاتمٍ وأبي زرعة، ورواه عنهما ابن أبي حاتمٍ[6]، بهذه البداية:

---

(١) ينظر: الفتاوىٰ الحديثية، لابن حجر الهيتمي (٢٨٠-٢٨١) وأيضًا: المنثور، للزركشي (٢١٧-٢١٩).

(٢) ذكرهم في آخر الفرق التي عدها، قال: «والبيهسية، والخازمية: كل هؤلاء خوارج فساق، وهم أصحاب بدعة، أعداء السنة. .». الجامع (٧٥٦). وينظر: مقالات الإسلاميين (١/ ١٧٩).

(٣) الجامع (٧٧٧-٧٧٨).

(٤) ترجم السبكي للوالد أبي حاتمٍ أيضًا في طبقات الشافعية (٢/ ٢٠٧).

(٥) انظر في ترجمته ومصنفاته: طبقات الشافعية الكبرىٰ (٣/ ٣٢٤)، طبقات الشافعية، لابن أبي شهبة (١/ ١١١)، البداية والنهاية (١١/ ٢٠٣)، الفكر السامي، للحجوي (٢/ ١٢٨).

(٦) يحتفظ كل من اللالكائي (١/ ١٧٦-١٨٢)، ونصر المقدسي: الحجة علىٰ تارك المحجة (٢/ ٣٥٩-٣٦٥) بنسخة كاملة من هذا الاعتقاد، وقد قام المحقق والبحاثة الهندي الأستاذ/ محمد عُزَيْر شمس بنشره =

«سألت أبي وأبا زرعة ﵄، عن مذاهب أهل السنة في أصول الدين، وما أدركا عليه العلماء في جميع الأمصار، وما يعتقدان من ذلك، فقالا..»[1].

وفيه: أن الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص، وأن القرآن كلام الله غير مخلوق، «وأن الله ﷿ علىٰ عرشه، بائن من خلقه، كما وصف به نفسه في كتابه، وعلىٰ لسان رسوله ﷺ، بلا كيف...، والله تبارك وتعالىٰ يُرىٰ في الآخرة، ويراه أهل الجنة بأبصارهم ويسمعون[2] كلامه، كيف شاء، وكما شاء».

يبدو أن ابن أبي حاتمٍ كانت له آثارٌ كلاميةٌ لم تصلنا؛ فنحن نجد اللالكائي (ت: ٤١٨هـ) يعتمد علىٰ ما **يذكره ابن أبي حاتمٍ** بصفة متكررة في كتابه[3]، ومن المرجح أن يكون اللالكائي ينقل هنا من كتاب (الرد علىٰ الجهمية) الذي ينسبه ابن تيمية لابن أبي حاتمٍ، وينقل عنه في أكثر من موضع من كتبه[4].

❁ ❁ ❁

الآجري، أبو بكر محمد بن الحسين (ت: ٣٦٠هـ):

هو أحد الشخصيات التي لها أهميتها في هذه المدة، من حيث ثناء الناس علىٰ دينه وورعه، ومن حيث كثرة تصانيفه، وتنوع علومه. قال الخطيب: «وكان ثقة صدوقا ديِّنا، وله تصانيف كثيرة»، وقال الذَّهبيُّ: «وكان

= ضمن مجموع رسائل: روائع التراث: الرسالة الأولىٰ (٧-٢٦)، وذكر: (٩-١٧) كلامًا مفيدًا حول نسخها الخطية، وتوثيق نسبتها.

(١) أصل السنة واعتقاد الدين: (٢٠).

(٢) «ويسمعون»: سقطت من نسخة شمس، وهي ضرورية، ثابتة عند اللالكائي ونصر المقدسي.

(٣) انظر -مثلًا-: (٢/ ٣٤٢، ٣٤٩، ٣٦٥) وغيرها كثير، و(٣/ ٩٢٢) وما بعدها.

(٤) انظر: مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٥٢، ٥٣، ١٢/ ٥٠٦، ٥٧١) ومواطن أخرىٰ، وأيضًا: درء التعارض (٦/ ٢٦١). **ويبدو كذلك أن الشخصين اللذين يروي عنهما هنا؛ كانت لهما آثارٌ عقدية لم تصلنا؛** فقوام السنة ينقل عن أبي زرعة نصوصًا مهمةً ليست في هذا المعتقد. انظر: الحجة في بيان المحجة (١/ ١٨٧، ١٩٦)، وفي موطن آخر -(٢/ ٤٩٣)- ينقل فصلا من كتاب: «الرد علىٰ أهل الأهواء، لأبي زرعة الرازي». وأما أبو حاتمٍ، فاللالكائي (ت: ٤١٨هـ) يحتفظ لنا بنص آخر، هو عبارة عن اعتقاد مجمل، كهذا الذي رواه ابن أبي حاتم، يقول في أوله: «ووجدت في بعض كتب أبي حاتمٍ..». شرح أصول أهل السنة، للالكائي (١/ ١٨٠-١٨٢)، برقم (٣٢٣)

صدوقًا خيِّرا عابدًا، صاحب سنَّةٍ واتِّباعٍ»[1]، ووصفه ابن رجب بأنه: «كان من العلماء الربانيين»[2].

بل من خارج الوسط السني، يصفه ابن النديم (ت: ٤٢٨)، وهو غير متَّهمٍ في مدحه وإطرائه، بقوله: «الفقيه، أحد الصالحين العباد»[3].

غير أن مذهبه الفقهي موضع نزاع واضطراب بين المؤرخين؛ فعلىٰ حين يرىٰ: ابن النديم، وياقوت، وابن خلكان، والصفديُّ، والسُّبكيُّ، والإسنويُّ[4]، وهؤلاء جمهور من تعرض لمذهبه، أنه شافعيُّ المذهب؛ يرىٰ آخرون أنه كان حنبليًّا، وهو ما ينصره مؤرخو الحنابلة، كابن العماد، والعليميِّ، ويرجِّحه التقيُّ الفاسيُّ[5].

وهو اختلاف ينعكس علىٰ تقدير الدارسين المعاصرين لمذهبه، كل حسب مشربه؛ ففي الوسط الحنبلي: يعد حنبليًّا[6]، وفي وسط الشافعية: يعد شافعيًّا[7]، ومن غلب عليه دراسة الحديث: يرىٰ أن مذهبه مذهب أهل الحديث والأثر، ولا ينسبه إلىٰ أي من المذهبين[8].

ومع أننا إذا وازنا بين الفريقين، فسوف ترجح كفة من نسبه إلىٰ الشافعية؛ من حيث الكثرة العددية، والعلم بالتاريخ وأحوال الرجال، وخاصة أن فيهم: ابنَ

---

(١) تاريخ بغداد (٣/ ٣٥)، سير أعلام النبلاء (١٦/ ١٣٤)، وانظر: طبقات السبكي (٣/ ١٤٩).

(٢) شرح حديث ما ذئبان جائعان، ضمن رسائل ابن رجب (١/ ٧٢).

(٣) الفهرست (١/ ٢١٤).

(٤) انظر، بترتيب الأسماء: الفهرست (١/ ٢١٤-٢١٥)، معجم البلدان (١/ ٧٨) ط الإمارات، وفيات الأعيان (٤/ ٢٩٢)، طبقات السبكي (٣/ ١٤٩)، طبقات الإسنوي (١/ ٥٠)، ويشير الأخير إلىٰ النزاع في مذهبه، ويجزم الزركلي في الأعلام (٦/ ٩٧) بشافعيته.

(٥) انظر: شذارت الذهب (٣/ ٣٥)، العقد الثمين (٢/ ٤)، الشريعة للآجري، مقدمة المحقق (١/ ٤٠).

(٦) بكر أبو زيد: المدخل المفصل (١/ ٤٥٧، ٤٦٣) وقد أشار في موضع آخر (٢/ ٩١٦) إلىٰ التجاذب في شأنه. وانظر أيضًا: أخلاق حملة القرآن، دراسة المحقق الملحقة آخره (٩٠).

(٧) كتاب: الغرباء للمؤمنين، للآجري، مقدمة المحقق (١٣)، البيان شرح المهذب، للعمراني، مقدمة المحقق (١/ ١٣٤هـ ١)، وكلا المحققين من دمشق الشام، وهي من منازل الشافعية، وأما مذهب أحمد فقد انقرض من هناك، كما يقول ابن بدران الدمشقي في كتابه: المدخل إلىٰ مذهب الإمام أحمد (٤٢٣).

(٨) الشريعة للآجري، مقدمة المحقق (١/ ٤١-٤٢).

النديم، وهو من أشهر مؤرخي الكتب والمؤلفين[1]، وقد كان معاصرًا للآجري[2]، بغداديًّا مثله[3]، ثم هو -أيضًا- محايدٌ، ليس ممن يعنيه أن يكون الآجريُّ شافعيًّا أو حنبليًّا.

مع هذه المرجحات التي ذكرناها، فلم نجد أية عناية بآراء الآجري واختياراته الفقهية عند الشافعية.

وعلىٰ العكس من ذلك: تردد اسم الآجري واختياراته في كتب الحنابلة، وبخاصة عند ابن مفلح في الفروع، ومن بعده المرداوي في الإنصاف، وقد دلتنا هذه النصوص الحنبلية، علىٰ أن كتاب (النصيحة) الذي ينسبه له ابن النديم[4]، هو كتاب فقهي، يقول عنه ابن بدران الدمشقي، الحنبلي، (ت: ١٣٤٦هـ): «له مصنفات، منها كتاب (النصحية) في الفقه، **وعادته فيه أنه لا يذكر إلا اختيارات الأصحاب**»[5].

إننا لا ندري: من أين استقىٰ ابنُ بدران هذه المعلومة، ونشك في أن يكون قد اطلع علىٰ الكتاب بنفسه، ومع أن «الكتاب لم يتم الوقوف عليه»[6]، فإن النقول والاختيارات التي عزاها إليه ابن مفلح، ثم المرداوي، لا تساعد علىٰ تصنيفه ضمن اختيارت الحنابلة، أو مختصرات المذهب[7]!!

---

(١) يقول فيه ياقوت: «مصنف كتاب الفهرست، الذي جود فيه، واستوعب استيعابا، يدل علىٰ اطلاعه علىٰ فنون العلم، وتحققه لجميع [لعلها: بجميع] الكتب، ولا أبعد أن يكون قد كان وراقا يبيع الكتب . . .، وكان شيعيا معتزليا» انظر: معجم الأدباء (٦/ ٢٤٢٧).

(٢) ذكر في مقدمة كتابه (١/ ٢) أنه ألفه سنة (٣٧٧هـ).

(٣) انظر: الأعلام، للزركلي (٦/ ٢٩).

(٤) الفهرست (١/ ٢١٥).

(٥) ابن بدران: المدخل إلىٰ مذهب الإمام أحمد (٤١٧)، وانظر: بكر أبو زيد: المدخل المفصل (١/ ٤٥٩).

(٦) المدخل المفصل (٢/ ٩١٦).

(٧) يصرح ابن مفلح، ثم المرداوي، باسم الآجري مرات في كتابيهما، ومن خلال المواطن المعدودة التي صرح فيها بالعزو إلىٰ (النصيحة) وجدنا الآجري يقول بكراهة الماء المشمس في الطهارة، خلافا للصحيح عند الحنابلة، ونص الإمام: علىٰ عدم الكراهة. انظر: الفروع (١/ ٧٣)، الإنصاف (١/ ٢٤)، والكراهة مذهب الشافعية، كما في روضة الطالبين (١/ ١٠-١١)، وكفاية الأخيار (٥٣)، ووجدناه يقول: للمغرب وقت واحد، خلافا للصحيح عند الحنابلة من أن له وقتين. انظر: الفروع (١/ ٣٠٢)، الإنصاف (١/ ٤٠٣)، وقول الآجري هو مذهب الشافعية، ونص عليه الشافعي في كتبه. =

ومع أن توارد طائفة من مؤرخي الشافعية، كالسُّبكيِّ وغيره، علىٰ الجزم بشافعية الآجري، من شأنه أن يسمح لنا أن نقول: إن آراء الآجري واختياراته، أيا كانت، من الممكن تصنيفها ضمن التراث الشافعي، والتأريخ لها في ضوء ذلك؛ فإن هذا المسلك يصلح، أول ما يصلح، لمقام الجدل، والخصومات الكلامية التي يتعزَّىٰ فيها كل فريق بكثرة أصحابه، أو عِزتهم؛ وهو مسلك لم يكن من خطة هذه الدراسة أن تسلكه فيما تحاوله، ولم يحوجها تراث الشافعية إليه!!

سوف يتوجب علينا إذًا: أن نحتاط لأمر ذلك الخلاف القوي الذي أرخنا له؛ بحيث لا نؤسس فكرة علىٰ تراث الآجري وحده؛ وحيثما اقتبسنا عنه، أو اعتمدنا علىٰ شيء من تراثه؛ فسوف يكون ذلك في جملة شواهد، ونصوص أخرىٰ، علىٰ فكرة لا خلاف في أَرومتها الشافعية؛ فتراثه وآراؤه، وفق خطة هذه الدراسة: مؤكِّد للفكرة، لا مؤسِّس لها.

أما الأثر العقدي الذي ندرسه للآجري: كتاب الشريعة، فهو يتناول الموضوعات العقدية التقليدية التي تتناولها غيره من مصنفات السلفيين.

يشير صنيع الآجري، بل ربما صريح كلامه، إلىٰ أن ذم الكلام إنما هو باعتبار منهجه المخالف للكتاب والسنة، وليس لأنه يتناول قضايا الألوهية، وما يتصل بها.

يقول في أثناء بحثه لمسائل القدر، وهي من أشكل مسائل علم الكلام:

«**اعلم يا شقي أنا لسنا أصحاب كلام، والكلام علىٰ غير أصل لا تثبت به حجة، وحجتنا كتاب الله ﷻ وسنة رسول الله ﷺ**، وقد ذكرنا ما حضرنا ذكره من كتاب الله ﷻ، وقد قال الله ﷻ لنبيه ﷺ: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤]، فقد بين ﷺ، لأمته ما فرضه الله ﷻ عليهم من أداء فرائضه واجتناب محارمه، **ولم يدعهم سدىٰ لا يعلمون، بل بين لهم شرائع**

= انظر: المجموع (٣/ ٣٣)، كفاية الأخيار (١٢٤)، وهناك مسائل أخرىٰ اختياره فيها يخالف المذهبين جميعًا، منها جواز الصدقة لبني هاشم، إن مُنعوا حقهم في الخمس. انظر: الفروع (٢/ ٦٣٩)، الإنصاف (٣/ ٢٢٩)، وقارن: المجموع للنووي (٦/ ٢٢٠)، ومنها: حكم إتلاف ما لا يملكه من الأضحية ونحوها. انظر: الفروع (٣/ ٥٥٦)، الإنصاف (٤/ ٩٥)، وقارن: روضة الطالبين للنووي (٣/ ٢١٣).

دينهم؛ فكان مما بينه لهم: إثبات القدر»[1].

وإذا كان هذا النص كافيًا في التعبير عن المنهج الذي يرتضيه الآجري؛ فمنطقي أن يقدم بين يدي بحثه للقضايا العقدية فصولًا حول: الأمر بلزوم الجماعة[2]، والحث علىٰ التمسك بكتاب الله تعالىٰ وترك الجدال[3].

يؤكد الآجري علىٰ منهجه السلفي في التمسك بما كان عليه السلف الصالح:

«فيما ذكرت في هذا الجزء، من التمسك بشريعة الحق، والاستقامة علىٰ ما ندب الله ﷻ إليه أمة محمد ﷺ، وندبهم إليه الرسول ﷺ: ما إذا تدبره العاقل علم أنه قد لزمه التمسك بكتاب الله ﷻ، وسنة رسول الله ﷺ، وسنة الخلفاء الراشدين وجميع الصحابة ﷺ، وجميع من تبعهم بإحسان رحمهم الله، وأئمة المسلمين، وترك المراء والجدال والخصومات في الدين، ومجانبة أهل البدع، والاتباع وترك الابتداع، **وقد كفانا علم من مضىٰ من أئمة المسلمين الذين لا يستوحش من ذكرهم عن مذاهب أهل البدع والضلالات»**[4].

ثم يتناول في أثناء كتابه القضايا العقدية التقليدية؛ حيث يظهر منها جليًّا، سيره علىٰ المنهج السلفي الذي اختطه لنفسه، وارتضاه لغيره: «نصيحة مني لإخواني من أهل القرآن، وأهل الحديث، وأهل الفقه، وغيرهم من سائر المسلمين. .»[5].

يتحدث الآجري عن صفة الكلام لله تعالىٰ، وأنه غير مخلوق[6]، **ويرد علىٰ من زعم أن هذا القرآن حكاية للقرآن الذي في اللوح المحفوظ**[7].

---

(١) الشريعة (١/ ٣٤٠). وانظر تلخيصا رائعا لمذهبه في القدر (١/ ٣١٨-٣٢٠).

(٢) انظر: الشريعة (١/ ١١٣) وما بعدها.

(٣) الشريعة (١/ ١٧٠)، وانظر (١/ ١٨٥، ١٩٥، ٢٠٣) حول نفس الفكرة.

(٤) الشريعة (١/ ١٨٣).

(٥) الشريعة (١/ ١١٣).

(٦) الشريعة (١/ ٢١٤).

(٧) الشريعة (١/ ٢٣٥).

ويتحدث عن علو الله تعالىٰ علىٰ خلقه: «والذي يذهب إليه أهل العلم: أن الله ﷻ علىٰ عرشه فوق سمواته، وعلمه محيط بكل شيء».

ويعرض للرد علىٰ الحلولية الذين ينكرون علوَّ الله تعالىٰ فوق عرشه[1]: «وقد علّم النبي ﷺ، أمَّته؛ أن يقولوا في السجود: سبحان ربي الأعلىٰ ثلاثًا؛ وهذا كله يقوِّي ما قلنا: إن الله ﷻ، العليَّ الأعلىٰ: علىٰ عرشه، فوق السموات العلا، وعلمه محيط بكل شيء، خلاف ما قالته الحلولية، نعوذ بالله من سوء مذهبهم»[2].

ويهتم الآجري بمسألة الرؤية، ويؤلف فيها مصنَّفًا مستقلًّا: كتاب التصديق بالنظر إلىٰ الله ﷻ، وقد ضمنه -كاملًا- في كتاب الشريعة[3].

يتناول الآجري أيضًا مسائل الصفات، ويقرر منهجه العام في هذا الباب:

«.. أهل الحق يصفون الله ﷻ بما وصف به نفسه ﷻ، وبما وصفه به رسوله ﷺ، وبما وصفه به الصحابة ﷷ؛ **وهذا مذهب العلماء ممن اتبع ولم يبتدع، ولا يقال فيه: كيف؟ بل التسليم له. والإيمان به ...**»[4].

ويتحدث في هذا الباب عن إثبات صفة الضحك لله ﷻ، وإثبات اليد واليمين والأصابع، ويتحدث عن إثبات الصورة لله ﷻ، بلا كيف، ويتحدث عن صفة النزول: «باب الإيمان والتصديق بأن الله ﷻ ينزل إلىٰ السماء الدنيا كل ليلة .. الإيمان بهذا واجب، ولا يسع المسلم العاقل أن يقول: كيف ينزل؟ ولا يرد هذا إلا المعتزلة؛ وأما أهل الحق فيقولون: الإيمان به واجب بلا كيف، لأن الأخبار قد صحت عن رسول الله ﷺ، أن الله ﷻ: ينزل إلىٰ السماء الدنيا كل ليلة، والذين نقلوا إلينا هذه الأخبار، هم الذين نقلوا إلينا الأحكام من الحلال والحرام، وعلم الصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد، وكما قبل العلماء منهم ذلك، كذلك قبلوا منهم هذه السنن، وقالوا: من ردها

---

(١) الشريعة (٢/ ٦٤) وما بعدها.

(٢) الشريعة (٢/ ٧٨).

(٣) الشريعة (٢/ ٥) وما بعدها.

(٤) الشريعة (٢/ ٥٢).

فهو ضال خبيث يَحْذَرونه، ويُحَذِّرون منه»[1].

يتناول الآجري كذلك مسائل الإيمان، وما يتعلق به من الزيادة والنقصان:

«الذي عليه علماء المسلمين: أن الإيمان واجب علىٰ جميع الخلق، وهو تصديق بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالجوارح؛ ثم اعلموا: أنه لا تجزئ المعرفة بالقلب والتصديق إلا أن يكون معه الإيمان باللسان نطقا، ولا تجزئ معرفة بالقلب ونطق باللسان حتىٰ يكون عمل بالجوارح؛ فإذا كملت فيه هذه الخصال الثلاث: كان مؤمنًا. دل علىٰ ذلك الكتاب والسنة وقول علماء المسلمين»[2].

ويعرض في أثناء ذلك إلىٰ ما يتعلق به من المسائل، كالزيادة والنقصان، والاستثناء في الإيمان، والرد علىٰ المرجئة، وبيان سوء مذهبهم عند العلماء[3].

ويتناول الآجري أيضًا مسائل السمعيات المعروفة: خروج الدجال، ونزول عيسىٰ بن مريم عليه السلام، ويقرر إثبات عذاب القبر، ومنكر ونكير، الشفاعة، والحوض والميزان، وخلق الجنة والنار[4].

ثم يتحدث -بإسهابٍ- عن دلائل النبوة، وفضائل الصحابة، والرد علىٰ الخوارج والروافض في هذا الباب[5].

❁ ❁ ❁

الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد (ت: ٣٧٠هـ):

قال ابن خلكان: «كان فقيهًا شافعي المذهب، غلبت عليه اللغة فاشتهر بها، وكان متفقًا علىٰ فضله وثقته ودرايته وورعه»[6].

وقال السُّبكيُّ: «كان إمامًا في اللغة، بصيرا بالفقه، عارفًا بالمذهب، عالي الإسناد، ثخين الورع، كثير العبادة والمراقبة، شديد الانتصار لألفاظ الشافعي،

---

(١) الشريعة (٢/ ٩٣).

(٢) الشريعة (١/ ٢٧٤).

(٣) انظر: الشريعة (١/ ٢٤٦) وما بعدها.

(٤) الشريعة (٢/ ١٤٠) وما بعدها.

(٥) الشريعة (٢/ ٢٣٢) وما بعدها حتىٰ نهاية الجزء الثاني، ثم الجزء الثالث حتىٰ نهايته.

(٦) وفيات الأعيان (٤/ ٣٣٤).

متحرِّيًا في دينه»[1].

ليس بين أيدينا مصنف كلامي خاص للأزهري، فهو عالم لغة، قبل كل شيء، وبهذا عرف، وكتابه العظيم: تهذيب اللغة، أشهر من أن نعرف به، وهو عمدتنا في هذا الباب.

ومع ذلك فإننا نفهم أن يكون قد ألف شيئًا خاصًّا في مباحث كلامية من قوله: «.. وقد ألفتُ في الرُّوح، وما جاء فيه في القرآن والسنة، كتابًا جامعًا»[2].

يقرر الأزهري منهجه العام في باب الأسماء والصفات، وبناءه علىٰ توقيف الكتاب والسنة، ويتحرىٰ الدقة في اطراد هذا المنهج:

«والواحد في صفة الله معناه: أنه لا ثاني له، ويجوز أن يُنعت الشيء بأنه واحدٌ، فأما أحدٌ فلا يوصف به غير الله، لِخُلوص هذا الاسم الشريف له جل ثناؤه . . .

وأما قول الناس: توحَّد الله بالأمر، وتفرد؛ فإنه، وإن كان صحيحًا في العربية، **فإني لا أُحبُّ أن ألفظ بلفظٍ في صفة الله لم يصف به نفسه في التنزيل أو في السنة**، ولم أجد المتوحِّد ولا المتفرد في صفاته.

وإنما ننتهي[3] في صفات الله، إلىٰ ما وصف به نفسه، ولا نجاوزه[4] إلىٰ غيره، لجوازه في العربية؛ **تعالىٰ الله عن التمثيل والتشبيه علوًّا كبيرًا**»[5].

ويقرر منهج أهل السنة في باب الصفات، ويرد علىٰ طريقة المعتزلة في نفيها:

---

(١) طبقات الشافعية (٣/ ٦٤). وانظر أيضًا: السير (١٦/ ٣١٥)، طبقات ابن أبي شهبة (١/ ١٤٤)، طبقات الإسنوي (١/ ٣٥).

(٢) تهذيب اللغة (٣/ ٢٢٣).

(٣) في الأصل: «تنتهي»، والتصويب من لسان العرب.

(٤) في الأصل: «وتجاوزه إلىٰ غيره»، والتصويب من اللسان.

(٥) تهذيب اللغة (٣/ ١٨٩)، ونقله ابن منظور في لسان العرب (٤٧٨٢). وانظر نصًّا حول نفس في الفكرة في قبوله لوصف القدوس، دون المتقدس (٨/ ٣٩٧).

«والسميع من صفات الله وأسمائه، وهو الذي وسع سمعه كل شيء؛ كما قال النبي ﷺ[١]..

والعجب من قوم فسَّروا السميع بمعنىٰ المسمِع، فرارًا من وصف الله بأن له سمعًا؛ وقد ذكر الله الفعل في غير موضع من كتابه[٢].

فهو سميعٌ، ذو سمع؛ بلا تكييف، ولا تشبيه بالسميع من خلقه، ولا سَمْعُه كسمع خلقه. ونحن نصفه بما وصف به نفسه، بلا تحديد، ولا تكييف»[٣].

ويتحدث عن علو الله ﷻ علىٰ خلقه[٤]، وينقل عن أهل اللغة: الفراء وثعلب والزجاج، ما يدل لقول أهل الإثبات في الاستواء علىٰ العرش: أنه العلو عليه[٥].

ويطبق هذا المنهج الذي قرره علىٰ صفة العين، والقدم[٦]، ويثبت العرش والكرسي لله ﷻ، ويرد علىٰ من تأول الكرسي بالعلم[٧].

ويثبت الرأفة والرحمة، ويفرق بينهما[٨].

---

(١) لم أقف عليه مرفوعًا إلىٰ النبي ﷺ، والمعروف فيه حديث عائشة ﵂ في قصة المجادلة، قالت: «الحمد لله الذي وسِعَ سمْعُه الأصواتَ»، فأنزل الله تعالىٰ علىٰ النبي ﷺ: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا﴾»، وقد ذكره البخاري في صحيحه معلقًا، لنفس الغرض: كتاب التوحيد، باب قول الله تعالىٰ: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾. وقد وصله: أحمد في مسنده (٢٤١٩٥)، وابن ماجة (٢٠٦٣). وانظر: فتح الباري (١٣/ ٣٨٥-٣٨٦)، تفسير ابن كثير (٤/ ٣١٨)، ظلال الجنة في تخريج كتاب السنة، للألباني (١/ ٢٧٨).

(٢) راجع سورة المائدة (١٨١)، الزخرف (٨٠)، المجادلة (١)، وقد ذكر في الأخيرة مرتين.

(٣) تهذيب اللغة (٢/ ١٤٢)، ونقله في اللسان -سمع- (٢٠٩٦)، ووقع فيه: «... ولا تشبيه بالسَّمْع من..»، مضبوطة بالقلم، وهي خطأ. وانظر حول نفس الفكرة: التهذيب (٢/ ٣٠٣)، صفة العظمة. وانظر أيضًا كلامه حول (التجلي) في قوله تعالىٰ: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ﴾ التهذيب (١١/ ١٨٥).

(٤) التهذيب (٣/ ١٨٦).

(٥) التهذيب (١٣/ ١٢٤-١٢٥)، وبنصه في اللسان -سوا- (٢١٦٤) لكن دون أن يتميز أول النص وآخره، كما يفعله ابن منظورٍ كثيرًا.

(٦) انظر: التهذيب (٣/ ٢٠٥) وهو في اللسان (٤/ ٣١٩٦)، (٩/ ٤٥-٤٦) وهو في اللسان (٣٥٥٥).

(٧) التهذيب (١٠/ ٥٣-٥٤)، وانظر: (١٢/ ٢٢٨-٢٢٩) ففيه تقريرٌ جيدٌ، ويذكر منهجه العام في مثل ذلك، ويرد علىٰ المخالفين.

(٨) التهذيب (١٥/ ٢٣٨).

ويتحدث عن كلام الله ﷻ، وأنه كلام الله؛ كيفما تصرف، متلوا، ومحفوظا، ومكتوبا: غير مخلوق.

ويثبت أن الله تعالىٰ يتكلم حقيقة، ويرد علىٰ المعتزلة مقالتهم في الكلام بأن التأكيد في قوله: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النِّسَاءِ: ١٦٤]، ينفي احتمال الشك والمجاز في معنىٰ الآية[١].

ويتحدث الأزهري عن إثبات الرؤية، ويوظف بحثه اللغوي في الرد علىٰ من ينكرها[٢].

ويتعرض الأزهري لإثبات القدر، ويسوق قول أهل السنة، ويشير إلىٰ خلاف القدرية، وسبب تلقيبهم بذلك:

«**والقدرية**: قوم ينسبون إلىٰ التكذيب بما قدر الله من الأشياء.

وقال بعض متكلميهم: لا يلزمنا هذا النَّبْزُ، لأنا ننفي القَدَر عن الله، ومن أثبته فهو أولىٰ به. وهذا تمويه منهم، لأنهم يثبتون[٣] أن القدر لأنفسهم، ولذلك سُمُّوا قدرية.

وقول أهل السنة: إن علم الله قد سَبقَ في البشر وغيرهم، فعَلِمَ كُفرَ من كَفَر منهم، كما علم إيمان من آمن، فأثبت علمه السابق في الخلق وكتبه، وكل ميسر لما خلق له وكتب عليه»[٤].

ويستخرج ببحثه اللغوي أن إثبات القدر علىٰ قول أهل السنة كان في شعر الجاهلية:

«والإضلال في كلام العرب ضدّ الهداية والإرشاد، يقال: أضللتُ فلانًا، إذا وجهته للضلال عن الطريق، وإياه أراد لبيد:

مَنْ هداه سُبُلَ الْخَيْرِ اهْتَدىٰ ... ناعِمَ البالِ ومن شَاءَ أَضلّ

(١) التهذيب (١٠/٢٦٥، ١٠/٣٢٩-٣٣٠).

(٢) انظر الفصل الخاص بالرؤية في الباب الثاني.

(٣) الأصل: «يتبينون»، والتصويب من اللسان.

(٤) تهذيب اللغة (٩/١٨-١٩)، وعنه في اللسان -قدر- (٣٥٤٦)، وانظر نصًا مهمًا (١٤/١٢)، حيث يثبت علم الله السابق، وعمل الناس علىٰ وفق ذلك العلم المغيب عنهم، والحجة إنما تلزم بالذي يعملون.

وقال لبيد هذا في جاهليته، فوافق قوله التنزيل: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ﴾ [الرعد: ٢٧]»[١]

ويذكر أن إثبات القدر لا يستلزم الجبر: «لو كان خلقهم ليجبرهم علىٰ عبادته، كانوا كلهم مؤمنين»[٢].

ويتحدث أيضًا عن مسائل الإيمان، ويذكر تعريفه، والعلاقة بينه وبين الإسلام، وأين يتفقان وأين يفترقان[٣].

إن تدبر المادة اللغوية التي لها تعلق بالكلام في كتاب الأزهري، يدل علىٰ حضور الفكر العقدي في كتابه، وتأثيره في بحثه اللغوي.

ولعل أبلغ مثالٍ -فيما رأيته في كتابه- علىٰ هذا الأثر، هو قوله: «ويكون (غير): بمعنىٰ ليس؛ كما تقول العرب: **كلام الله غير مخلوق، وليس بمخلوق**»[٤].

ومن الواضح: أن المثال الذي ذكره -(كلام الله غير مخلوق)- ليس من قديم كلام العرب في شيءٍ؛ فأين من العرب: القرآنُ، وخلقه؟! وإنما هذا بحثٌ كلاميٌّ صرفٌ، ومثال إسلاميٌّ مولَّدٌ، لم يدرك زمان أحد من الصحابة[٥]، بلهَ

(١) التهذيب (١١/ ٤٦٤-٤٦٥). وانظر نصوصًا مهمة حول ذلك، عند ابن قتيبة، في: تأويل مشكل القرآن (١٢٣) وما بعدها. ويذكر اللالكائي عن ثعلب: «لا أعلم عربيًا قدريًا . . . ما في العرب إلا مثبتٌ للقدر، خيره وشرِّه، أهل الجاهلية والإسلام». انظر: شرح أصول أهل السنة (٣/ ٥٣٨)، رقم (٩٤١). بينما يقول الجاحظ: من العجائب أن الأعشىٰ كان في الجاهلية يعتقد مذهب المعتزلة، فيقول:

استأثر الله بالوفاء وبالـ - حمد، وولىٰ الملامة الرجلا

ولبيد يذهب مذهب أهل السنة والجماعة، فيقول: «وبإذن الله ريثي وعجل».

نقله عنه الثعالبي في: خاص الخاص (١٠١). وقارن: تأويل مشكل القرآن، لابن قتيبة (١٢٩)، حيث يورد شاهدًا علىٰ الإثبات، من شعر الأعشىٰ.

(٢) التهذيب (٢/ ٢٣٨)، وانظر: (١١/ ٥٩).

(٣) التهذيب (١٢/ ٤٥١-٤٥٢)، وعنه في اللسان (٢٠٨٠)، وانظر أيضًا: (١٥/ ٥١٢-٥١٥) وهو نص مهم.

(٤) نص عزيز، نقله ابن منظور في اللسان -غير- (٥/ ٣٣٢٥)، ولم أعثر عليه في التهذيب.

(٥) ساق ابن عدي في ترجمة الأزور بن غالب -منكر الحديث- من طريقه: عن سليمان التيمي، عن أنس أنه قال: «القرآن كلام الله، وليس كلام الله بمخلوق». قال ابن عدي: «وهذا الحديث وإن كان موقوفًا علىٰ أنسٍ، **فهو منكَرٌ، لأنه لا يُعرَف للصحابة الخوض في القرآن**». الكامل في الضعفاء (١/ ٤١٨)، وعنه ابن حجر في: لسان الميزان (١/ ٣٤٠).

زمان النبوة، أو زمان العرب ولغاتها القديمة، وإنما ظهرت العبارة بعد قرابة عقدين من القرن الثاني الهجري[1].

ينقل الأزهري في غير موطن قول أهل السنة، ويقرره، ويحكي -أحيانًا- شيئًا من المقالات المخالفة لأهل البدع.

وإذا كانت مسألة خلق القرآن من المسائل التي اشتهر الخلاف فيها، وأطلق كثير من الأئمة القول بتكفير من قال بخلق القرآن، فقد: «سُئل الأزهري عمَّن يقول بخَلْق القُرآن: أتُسَمِّيه كافرًا؟

فقال: الذي يَقُوله كُفْر.

فأُعِيد عليه السُّؤال ثَلاَثًا، ويَقُول مثل ما قال.

ثم قال في الآخر: قَدْ يَقُول المسْلم كُفْرًا»[2].

❀ ❀ ❀

الإسماعيلي، أبو بكر أحمد بن إبراهيم (ت: ٣٧١هـ):

قال الحاكم: «كان الإسماعيلي واحد عصره، وشيخ المحدثين والفقهاء، وأجلهم في الرئاسة والمروءة والسخاء، ولا خلاف بين العلماء من الفريقين وعقلائهم في أبي بكر»[3]، وقال الشِّيرازيُّ: «جمع بين الفقه والحديث، ورياسة الدين والدنيا»[4]، وقال الذَّهبيُّ: الإمام الحافظ الحجة الفقيه، شيخ الإسلام، صاحب الصحيح، وشيخ الشافعية[5].

الأثر العقدي الذي وقفنا عليه للإسماعيلي هو رسالته لأهل الجبل، التي

---

(١) سبق للباحث أن أرخ لمشكلة خلق القرآن. انظر: أصول الدين عند الإمام الطبري (٢١٧-٢٢٢).

(٢) **نصٌّ مهمٌّ**، نقله ابن الأثير في النهاية (٤/ ١٨٦)، وعنه ابن منظور في اللسان (٥/ ٣٨٩٨)، وليس في تهذيب اللغة.

(٣) نقله الذهبي في السير (١٦/ ٢٩٤)، والسبكي في طبقاته (٣/ ٨).

(٤) طبقات الفقهاء (١١٦).

(٥) السير (١٦/ ٢٩٢).

وانظر قصة مطولة حول ترغيب الإسماعيلي في علم الكلام، بعد نهيه عنه، أوردها أبو بكر ابن العربي في: العواصم من القواصم (٤٩-٥١).

طبعت باسم (اعتقاد أهل السنة)[1]، وهي التي نعتمد عليها في عرض منهجه.

يبدأ أبو بكر رسالته بالإبانة عن منهج أهل الحديث، وتقرير وجوب اتباعه، مع ضمان الهدىٰ لمن اتبعه، والوعيد بالردىٰ لمن خالفه:

«اعلموا رحمنا الله وإياكم أن مذهب أهل الحديث، أهل السنة والجماعة: الإقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله، وقبول ما نطق به كتاب الله تعالىٰ، وصحَّت به الرواية عن رسول الله ﷺ، لا معدل عما وردا به، ولا سبيل إلىٰ رده؛ إذ كانوا مأمورين باتباع الكتاب والسنة، مضمونا لهم الهدي فيهما، مشهودا لهم بأن نبيهم ﷺ: يهدي إلىٰ صراط مستقيم، محذرين في مخالفته الفتنةَ والعذاب الأليم»[2].

ليس مستغربا، إذًا، وقد قدم الإسماعيلي بذلك الوضوح لمنهجه، أن يقرر التوقيف ولزوم النص فيما جاء به من الأسماء والصفات[3]، وأن ينص، في جملة ذلك، علىٰ إثبات اليدين[4]، والوجه، والسمع والبصر . . .، لا علىٰ ما يقوله المعتزلة[5].

ويتحدث أيضًا عن إثبات الاستواء علىٰ العرش، والنزول إلىٰ السماء الدنيا، علىٰ ما صح به الخبر، بلا اعتقاد كيف في ذلك[6].

ويعرض الإسماعيلي لصفة القرآن، فيقرر أن أهل الحديث يقولون: «القرآن كلام الله غير مخلوق، وإنه كيفما يصرف: بقراءة القارئ له، وبلفظه، ومحفوظا في الصدور، متلوا بالألسن، مكتوبا في المصاحف: غير مخلوق؛ ومن قال بخلق اللفظ بالقرآن يريد به القرآن فهو قد قال بخلق القرآن»[7].

---

(١) وله رسالة أخرىٰ لأهل جيلان، لم نقف عليها، وعنها نصان عند الصابوني، سوف نشير إليهما فيما بعد، إن شاء الله. وانظر: مقدمة المحقق (١١، ١٧هـ ٣).

(٢) اعتقاد أهل السنة، ف (١-٢).

(٣) ف(٣، ٨).

(٤) ف(١٠-١٢).

(٥) راجع ما ذكره في ف (١٥-١٦).

(٦) انظر: ف (٦، ٢٣).

(٧) ف (١٩). وله نص آخر في رسالته إلىٰ أهل جيلان، حول مسألة اللفظ، قريب مما هنا. نقله الصابوني في عقيدة السلف وأصحاب الحديث (١٦٩).

ويتحدث أيضًا عن إثبات الرؤية[1]، والقدر، وخلق أفعال العباد[2].

ويقرر أن الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص، ويتحدث عن العلاقة بين الإسلام والإيمان، وأن أهل الكبائر، من الموحدين، لا يخلدون في النار[3].

ثم يُلِم ببعض مسائل السمعيات، والمسائل المتممة -عادةً- للنصوص الكلامية، ثم يقول في ختام رسالته:

«هذا أصل الدين والمذهب، واعتقاد أئمة أهل الحديث الذين لم تشنهم بدعة، ولم تلبسهم فتنة، ولم يخِفُّوا إلىٰ مكروه في دين ... واعلموا: أن الله تعالىٰ أوجب محبَّته ومغفرتَه لمتَّبعي رسولِه ﷺ، في كتابه، وجعلهم الفرقة الناجية، والجماعة المتبعة»[4].

❁ ❁ ❁

المَلَطِيّ، أبو الحسين محمد بن أحمد بن عبد الرحمن (ت: ٣٧٧هـ):

قال السُّبكيُّ في ترجمته: الفقيه المقرئ[5]. وقال أبو عمرو الداني: سمعت إسماعيل بن رجاء يقول: كان أبو الحسين الملطي كثير العلم، كثير التصنيف في الفقه، وكان يتفقه للشافعي، وكان يقول الشعر، ويسره ويعجب به[6].

الأثر الكلامي الذي وصلنا للمَلَطي، هو كتابه المهم: التنبيه والرد علىٰ أهل الأهواء والبدع[7]، غير أن هذا الكتاب، لم يصلنا كاملًا[8]، وإن كان من الممكن أن نستخلص تصورًا عامًّا لفكره العقدي، من خلال ما بقي لدينا من الكتاب.

---

(١) ف (٢٤).

(٢) ف (١٧-٢٢).

(٣) ف (٢٥-٣٠).

(٤) اعتقاد أهل السنة، نهاية الرسالة: ص(٦١).

(٥) طبقات الشافعية (٣/ ٧٧).

(٦) نقله ابن عساكر في تاريخ دمشق (٥١/ ٧٢).

(٧) انظر حول الكتاب وأهميته: مقدمة الشيخ زاهد الكوثري للكتاب.

(٨) انظر: ص(١هـ ٢).

يقول الملطي في أول كتابه: «وجعلت كتابي هذا معقلًا للمسلمين إن شاء الله تعالىٰ؛ فمن نظر فيه، متفهمًا لمعانيه، مُتَحَفِّظًا[1] لأصوله، ومحتجًّا بفصوله، وناظرَ فيه: ازداد بصيرةً»[2].

يعبر الملطي عن منهجه السلفي حين يقول: «وأمر رسول الله بالاتباع، وترْكِ التنطُّع والابتداع، وسمَّىٰ البدعةَ ضلالةً، والجماعةَ هدايةً؛ فرحم الله امرءًا لزم ما أمر به، واتَّبعَ سبيل ربِّه»[3].

ويحذر من ترك النص، واستعمال العقل والقياس الفاسد؛ فهذه كانت آفة إبليس التي أهلكته: «فوضع إبليس القياس في غير موضعه؛ لأن ذلك القياس من إبليس؛ إنما يُستعمَل مثلُه إذا لم يقع أمرٌ ولا نصٌّ؛ فلما استعمل إبليس هذا مع وجود النصِّ والأمر اللازم؛ كان مخطئًا في قياسه، فصار بقياسه الفاسد كافرًا ملعونًا . . . ، **وأهل البدع: وافقوا إبليس في مجال القياس، وتركوا النصَّ من التنزيل، وتأولوا تأويلًا فاسدًا . .**»[4].

ويتحدث عن بعض فضائل الصحابة، وما بذلوه لدين الله تعالىٰ، وما أصابهم فيه، فيقول: «فأين أنت يا بطال من هؤلاء السابقين، وأين عملك من أعمالهم؟ وهل يفي[5] عمل لعامل في عصرنا هذا، بوقت أو لحظة من أوقاتهم وسبقهم . . . فأين أنت . . وأهل عصرك من هؤلاء، هيهات أن تدرك بعض شأنهم، أو أن تبلغ مد أحدهم أو نصيفه؟! فكيف وأنت ترجع في أمرك كله إلىٰ عقلك الفاسد، ورأيك الأعرج، فتقول: قد فعل فلان، ولم كان، وممَ كان؟!»[6].

---

(١) في الأصل: «محتفظًا»، ولم أجدها بالمراد هنا، وفي الصحاح -حفظ-: «وتَحَفَّظْتُ الكتابَ، أي: استظهرته شيئًا بعد شيء».

(٢) التنبيه والرد (١٣).

(٣) التنبيه (٨٠).

(٤) التنبيه (٨٢)، وانظر: ص(١١).

(٥) في الأصل: «بقي»، والصواب ما أثبتُّه، إن شاء الله.

(٦) التنبيه (١١).

يهتم الملطي بمتشابه القرآن، فيعقد له بابًا، ويذكر أن القرآن يصدق بعضه بعضا، وإنما يُطلب تأويل ما أشكل من ذلك عند أهل العلم الثقات[١].

ويحكي من ضلالات جهم ومن اتبعه، أنه:

أنكر أن يكون الله في السماء دون الأرض[٢] وأن يكون استوىٰ علىٰ عرشه[٣]، بمعنىٰ أنه: فوق العرش[٤]، وأنكر أن يكون له كرسي[٥]، وأنكر النزول إلىٰ السماء[٦].

وأنكر الوجه واليد[٧]، والسمع والبصر[٨]، وأنكر الإصبع والقدم[٩].

وأنكر أن الله يتكلم، وأن يكون كلم موسىٰ[١٠].

وأنكر الحجاب، والنظر إلىٰ وجه الله الكريم[١١].

وفي أثناء شرحه لمذاهب المرجئة وفرقها، يستدل علىٰ بطلان مقالاتهم بالنصوص التي تقرر أن الإيمان قول وعمل، ويقرر زيادة الإيمان ونقصانه[١٢].

❁ ❁ ❁

---

(١) التنبيه (٥٤) وما بعدها.

(٢) التنبيه (١٠٤) حيث يصرح بأن جهمًا: «أنكر أن يكون الله في السماء دون الأرض»، وانظر أيضًا: (٩٧).

(٣) التنبيه (١٣٣). ويذكر أن الاستواء علىٰ العرش كان قبل السموات والأرض، وآية الأعراف، وما يشبهها: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ﴾ فيها تقديم. انظر (٧٠-٧١).

(٤) يقول -ص(٧٠)-: «والله تعالىٰ فوق العرش»، وفي ص(٩٩): «وأنكر جهمٌ أن يكون الله علىٰ العرش».

(٥) التنبيه (١٠٣).

(٦) التنبيه (١١٢).

(٧) التنبيه (١١٨، ١٣٥).

(٨) التنبيه (١٢١).

(٩) التنبيه (١٣٦).

(١٠) التنبيه (١٢٥-١٣٣).

(١١) التنبيه (١١٢، ١١٦).

(١٢) التنبيه (١٤٦-١٥٦).

الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر (ت: ٣٨٥هـ):

قال الخطيب في ترجمته: «وكان فريد عصره، وقَرِيع دهره، ونسيجَ وحدِه، وإمام وقته؛ انتهىٰ إليه علم الأثر، والمعرفة بعلل الحديث، وأسماء الرجال وأحوال الرواة، مع الصدق والأمانة، والفقه والعدالة وقبول الشهادة، وصحة الاعتقاد وسلامة المذهب، والاضطلاع بعلوم سوىٰ علم الحديث»[(١)].

وقال ابن خلكان: «كان عالمًا حافظًا، فقيهًا علىٰ مذهب الشافعي رضي الله عنه، أخذ الفقه عن أبي سعيدٍ الإصطخري، الفقيه الشافعي، وقيل: بل أخذه عن صاحبٍ لأبي سعيد»[(٢)].

لم يكن لأبي الحسن الدراقطني اشتغال بعلم الكلام، بحسب الاصطلاح الخاص، لهذا (الاشتغال الكلامي).

قال الذَّهبيُّ: «وصح عن الدارقطني أنه قال: ما شيءٌ أبغض إلي من علم الكلام»[(٣)].

ولم يمنعه ذلك الموقف من أن يصنف -علىٰ قواعد المحدثين، وطريقتهم- ثلاثة مصنفات في مسائل عقدية: **الصفات، والنزول، والرؤية**.

ومراده بتصنيفه في ذلك: إثبات الصفات الخبرية، علىٰ ما جاءت به النصوص، حيث ذكر فيه الروايات في إثبات القدم [١-١٢]، واليد واليمين [١٣-١٨، ٢٨، ٤٠-٤٣، ٥٠-٥٦]، والأصابع [١٤-٢٩، عدا ٢٨، فهو في ذكر اليد]، والضحك [٣٠-٣٤]، والصورة [٤٤-٤٩]، والعرش والكرسي [٣٥-٣٩].

ثم إنه ذكر عقب هذه الروايات مباشرة قول أبي عبيدٍ: «هذه أحاديث صحاح، حملها أصحاب الحديث والفقهاء بعضهم عن بعض، وهىٰ عندنا حق لا شك فيها، ولكن إذا قيل: كيف وضع قدمه، وكيف ضحك؟ قلنا:

---

(١) تاريخ بغداد (١٣/ ٤٨٧-٤٨٨).

(٢) وفيات الأعيان (٣/ ٢٩٧)، وترجمة ابن خلكان له كالتلخيص لما في تاريخ بغداد. ولأبي الحسن تراجم حسنة مطولة في مصادر عديدة. انظر: السير (١٦/ ٤٤٩)، طبقات الشافعية (٣/ ٤٦٢).

(٣) سير أعلام النبلاء (١٦/ ٤٥٧)، وعلق الذهبي علىٰ ذلك بقوله: «قلت: لم يدخل الرجل أبدًا في علم الكلام ولا الجدال، ولا خاض في ذلك، **بل كان سلفيًّا**».

لا نفسر[1] هذا، ولا سمعنا أحدًا يفسره»[2].

ثم يروي عدة آثارٍ سلفيةٍ في هذا المعنىٰ، وفي نسبة إنكارها إلىٰ الجهمية، ويختم كتابه بقول الزهري:

«سلِّمُوا للسنة، ولا تعارضوها»[3]**!!**

وهي خاتمة واضحة الدلالة.

وأما كتاب النزول: فإنه يبدؤه بقوله: «ذكر الرواية عن النبي ﷺ: أن الله تبارك وتعالىٰ ينزل في كل ليلة إلىٰ سماء الدنيا، فيغفر للمستغفرين، ويعطي السائلين».

ثم إنه يورد الروايات في هذا الشأن، ثم يتبعها بما ورد من النزول ليلة النصف من شعبان، والنزول يوم عرفة، ويرتب أحاديث الكتاب علىٰ مسانيد الصحابة، مع بعض إشارات من الصنعة الحديثية[4]، التي هو ابن بَجدتها، وإمام زمانه فيها.

وعلىٰ نفس المنهج يسير في كتاب الرؤية، ويرتب الآثار فيه علىٰ مسانيد الصحابة أيضًا.

❋ ❋ ❋

اللَّالكائي، أَبُو القاسِم هِبَةُ الله بنُ الحَسَنِ بنِ مَنْصُورٍ الرازي الطَّبَرِي (ت: ٤١٨هـ)

وصفه الذَّهبيُّ: الإمام الحافظ المجود، المفتي أبو القاسم، هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري الرازي، الشافعي اللالكائي، مفيد بغداد في وقته[5]، قال الخطيب: قدم بغداد فاستوطنها، ودرس فقه الشافعي علىٰ أبي حامد

---

(١) في المطبوع: «يفسر»، بالياء، وما أثبتُّه أقرب.

(٢) كتاب الصفات: ف (٥٧)، والنص رواه اللالكائي (٩٢٨)، ونقله الذهبي في السير (١٠/ ٥٠٥).

(٣) الصفات: ف (٦٨).

(٤) انظر -مثلا-: رقم (٦٥).

(٥) السير (١٧/ ٤١٩).

الإسفراييني . . . كتبنا عنه، وكان يفهم ويحفظ، وصنف كتابا في السنن، وكتابا في شرح السنة[1]، وقال ابن كثير: وله كتاب في السنة وشرفها، وذَكَر طريقةَ السلفِ الصالح في ذلك، وقع لنا سماعه عاليًا[2].

يعد كتاب اللالكائي (شرح أصول أهل السنة والجماعة) من أهم المصادر الأصلية لعقائد السلف، ومقالات أهل السنة، وهو كذلك من المصادرة الغنية الرئيسة في المدة التي ندرسها؛ وذلك لما تميَّز به من استيعاب لكثير من الروايات والنصوص في الباب، مع ترتيبها ترتيبًا حسنًا. وقد أشار في مقدمة كتابه، إلىٰ منهجه فيه:

«فابتدأت بشرح هذا الكتاب **بعد أن تصفحت عامة كتب الأئمة الماضين -رضي الله عنهم أجمعين-**، وعرفت مذاهبهم وما سلكوا من الطرق في تصانيفهم ليعرفوا به المسلمين، وما نقلوا من الحجج في هذه المسائل التي حدث الخلاف فيها بين أهل السنة وبين من انتسب إلىٰ المسلمين.

ففصلت هذه المسائل وبينت في تراجمها أن تلك المسألة متىٰ حدث في الإسلام الاختلاف فيها، ومن الذي أحدثها وتَقَوَّلها، ليُعْرَف حدوثها، وأنه لا أصل لتلك المقالة في الصدر الأول من الصحابة.

ثم أستدل علىٰ صحة مذاهب أهل السنة بما ورد في كتاب الله تعالىٰ فيها، وبما روي عن رسول الله ﷺ؛ فإن وجدت فيهما جميعًا ذكرتهما، وإن وجدت في أحدهما دون الآخر ذكرته، وإن لم أجد فيهما إلا عن الصحابة -الذين أمر الله ورسوله أن يُقتدَىٰ بهم، ويهتدي بأقوالهم ويستضاء بأنوارهم، لمشاهدتهم الوحي والتنزيل، ومعرفتهم معاني التأويل- احتججت بها، فإن لم يكن فيها أثر عن صحابي، فعن التابعين لهم بإحسان، الذين في قولهم الشفا والهدىٰ، والتدين بقولهم القربة إلىٰ الله والزلفىٰ.

---

(١) انظر: تاريخ بغداد (١٠٨/١٦).

(٢) البداية والنهاية (٢٦/١٢)، وانظر في ترجمته: طبقات الإسنوي (١٩١/٢)، طبقات ابن أبي شهبة (١٩٨/١)، وعامة المصادر المذكورة هنا تذكر أنه تفقه علىٰ أبي حامد الإسفراييني، وهكذا يذكر ابن تيمية في التسعينية (٥٥٣/٢)، ومن الغريب أن السبكي أهمله فلم يترجمه، مع أنه ترجم لولده (٢٠٧/٤).

فإذا رأيناهم قد أجمعوا علىٰ شيء عولنا عليه، ومن أنكروا قوله، أو ردوا عليه بدعته، أو كفروه: حكمنا به، واعتقدناه.

ولم يزل من لدن رسول الله ﷺ، إلىٰ يومنا هذا قوم يحفظون هذه الطريقة، ويتدينون بها، وإنما هلك من حاد عن هذه الطريقة، لجهله طرقَ الاتباع»[١].

إن هذا النص لا يدلنا فقط علىٰ أهمية الكتاب، ومنهجه في تصنيفه؛ بل إن معالم منهجه السلفي واضحة كل الوضوح، من خلال هذه الإلماعة، بما لا يحتاج إلىٰ زيادة بيان أو توضيح.

يفصل اللالكائي أكثر في خطر الخروج عن المنهج الذي اختطه، ورآه ملزما، فيقول، بعد ما ذكر كلامًا نحو الذي نقلناه هنا:

«فمن أخذ في مثل هذه المحجة ... أمن في دينه التبعة في العاجلة والآجلة ...، ومن أعرض عنها ... فهو راكضٌ ليلَه ونهارَه في الردِّ علىٰ كتاب الله تعالىٰ، وسنة رسوله ﷺ، والطعن عليهما، أو مخاصما بالتأويلات البعيدة فيهما، أو مسلطا رأيه علىٰ ما لا يوافق مذهبه بالشبهات المخترعة الركيكة، حتىٰ يتفق الكتاب والسنة علىٰ مذهبه؛ وهيهات أن يتفق!!

ولو أخذ سبيل المؤمنين، وسلك مسلك المتبعين: لبنىٰ مذهبه عليهما، واقتدىٰ بهما، ولكنه مصدود عن الخير، مصروف.

فهذه حاله[٢] إذا نشط للمحاورة في الكتاب والسنة، فأما إذا رجع إلىٰ أصله وما بنىٰ بدعته عليه: اعترض عليهما بالجحود والإنكار وضرب بعضها ببعض، من غير استبصار، واستقبل أصلهما ببهت الجدل ... وقابلها برأي النظام والعلاف والجبائي وابنه..»[٣].

يؤرخ اللالكائي موقف الناس من المنهج الذي ذكره، ويشير إلىٰ خروج القدرية الأوائل عن هذا المنهج، ورد الصحابة عليهم، لينتقل بتدرجه التاريخي،

---

(١) شرح أصول أهل السنة والجماعة (١/ ٢٧)، وانظر بداية مقدمة الكتاب (١/ ٩) وما بعدها.

(٢) في المطبوع: «حالته».

(٣) أصول أهل السنة (١/ ١١-١٢)، وانظر ما بعد هذا النص من المقدمة، ففيها شرح مهم لفكرة اللالكائي، وأيضًا: نصًا مهمًا (١/ ٢٠).

بعد الإشارة إلىٰ شيوخ المعتزلة، إلىٰ مخالفة جديدة لهذا المنهج، ظهرت علىٰ يد متكلمي الكلابية والأشعرية[١].

يورد اللالكائي في بدايات كتابه فصولًا منهجية حول الحث علىٰ التمسك بالكتاب والسنة[٢]، والحث علىٰ اتباع الجماعة والسواد الأعظم[٣]، والنهي عن مناظرة أهل البدع[٤]، وهي مسألة يوليها اللالكائي عناية، ويشير إلىٰ دورها في انتشار المقالات في الوسط العلمي والاجتماعي، وما نتج عنها من التأثير والتأثر بين الفرق، ويعتبرها أحد أهم أسباب تنكب طريق السنة[٥].

لا نحتاج إلىٰ كبير برهان علىٰ طريقته في الإثبات، فمقدمته ومنهجه الذي بينه: كاف في تصور ذلك؛ ولذلك يورد أبوابًا عديدة في إثبات الصفات الخبرية: الوجه والعينين واليدين[٦]. ويستدل -أيضًا- علىٰ إثبات الاستواء علىٰ العرش[٧]، والنزول إلىٰ السماء الدنيا[٨].

ثم يضم إلىٰ ذلك كله، بابًا فيما روي في تكفير المشبهة، وكأنه يدفع الظِّنة عن منهج الإثبات، والتهمة المألوفة من النفاة.

ويتحدث أيضًا، بإسهاب، عن مسائل الإيمان، وأنه قول وعمل، يزيد وينقص، وما روي في ذلك عن السلف من الآثار، مع الإشارة إلىٰ «ما نقل من مقابح مذاهب المرجئة»[٩].

❁ ❁ ❁

---

(١) يأتي شرح هذه الفكرة عند اللالكائي في الفصل الخاص بموقف الشافعية من الدليل العقلي.

(٢) أصول أهل السنة (١/ ٧٤).

(٣) (١/ ٩٦).

(٤) (١/ ١١٤) وما بعدها.

(٥) راجع ما سبق نقله في مبحث: (الكلام الأشعري، وجدل المشروعية).

(٦) أصول أهل السنة (٣/ ٤١٢).

(٧) (٣/ ٣٨١).

(٨) (٣/ ٤٣٤).

(٩) (٤/ ٨٠٩) وما بعدها.

أبو منصور مُعَمَّر بن أحمد الأصبهاني (ت: ٤١٨هـ تقريبًا):

نحن أمام مشكلة حقيقية في شأن هذا الرجل وترجمته، ولست أدري من أين أُتِيتُ في شأنه؟!

إن الذي يبدو، من خلال جمع النصوص التاريخية، أننا ينبغي أن نكون أمام شخصين مختلفين: كلاهما شيخ الصوفية في وقته، وفي بلده، أو لنقل: بلدهما الواحد: أصبهان، وكلاهما أبو منصور، مُعمر بن أحمد بن محمد!!

أما الأول، فنجد في نسبه إضافة في آخره، أو يختصر إلىٰ: معمر بن زياد، ويصفه ابن تيمية، حين ينقل عنه طرفًا من النص الذي هو محل دراستنا، بأنه «شيخ الصوفية في حدود المائة الرابعة في بلاده»[١]، وفي موطن آخر يقول عنه: «مفتي الصوفية العارفين، في أواخر المائة الرابعة في بلاده»[٢]، وهذا هو الذي يذكره ابن القيم[٣].

وهذه تآريخ يمكن التئام أطرافها، والجمع بينها، ويقترب ابن تيمية أكثر من تحديد زمنه حين يصفه بأنه «شيخ الصوفية في عصر أبي نعيم (٤٣٠هـ) ويحيىٰ بن عمارٍ (٤٢٢هـ)»[٤]، وهو نفس الوصف الذي نجده عند الذَّهبيِّ، ثم يزيد عليه بأن يؤرخ وفاته في أكثر من كتاب بـ (٤١٨هـ)[٥].

وأما الآخر: فهو أبو منصور اللُّنْباني، نسبة إلىٰ لُنْبَان، محِلة كبيرة بأصبهان، وقد توفي هذا الآخر بعد الأول بمدة، كما يؤرخه السَّمْعانيُّ[٦]، وياقوت[٧]، والذَّهبيُّ -أيضًا-[٨]، وابن ناصر الدين[٩]، وتاج الدين

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٦١).

(٢) درء التعارض (٦/ ٢٥٦)، الاستقامة (١/ ١٦٨)، تلبيس الجهمية (١/ ٢١٢) ط المجمع.

(٣) الصواعق المرسلة (٤/ ١٢٨٩)، اجتماع الجيوش (١٠٨).

(٤) بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٥٢٩) ط قاسم.

(٥) انظر: العرش (٢/ ٣٤٩)، والعلو (٢٦٢ - مختصر)، تذكرة الحفاظ (٣/ ١٠٨٤).

(٦) الأنساب (٥/ ١٤٢).

(٧) معجم البلدان (٥/ ٢٣).

(٨) تذكرة الحفاظ (٤/ ١٢٢٧).

(٩) توضيح المشتبه (٧/ ٣٦٣).

السُّبكيُّ[١]، خمستهم يؤرخون وفاة هذا الرجل (٤٨٩هـ).

وإذا قدر لنا أن نقبل أن هذين الشخصين اتفقا كل هذا الاتفاق، في الاسم والنسب والكنية والبلد، والمقام في التصوف والدين، فما الذي يَضيرنا أن يكونا قد توفيا -أيضًا- في شهر رمضان[٢]؛ **أوليس في كل رمضان يموت أناس، ويحيا آخرون؟!**

لم ننعم طويلًا، ومن أسفٍ، بهذا الهروب المريح من المشكلة، حين طالعنا الأثر العقدي الوحيد الذي وقفنا للرجل عليه، وهي وصيته التي ربما لا تفي قيمتها بطرافة مشكلته!!

هذا الأثر: وجدناه مرويًّا بالإسناد المتصل عند قِوَام السنة الأصبهاني (ت: ٥٣٥هـ): أخبرنا أحمد بن عبد الغفار أَشْتَة[٣]، أنا أبو منصور معمر بن أحمد، قال. . ، فذكرها بكاملها[٤]، وفيها النصوص التي نقلها ابن تيمية.

هذا الراوي عن معمر: أَشتة، شيخ مسنِد ثقة، ت: ٤٩١هـ، وله اثنتان وثمانون سنة[٥]، وهذا يؤيد أن يكون صاحب الوصية هو الذي توفي أواخر المائة الخامسة (٤٨٩هـ)، فمن المستبعد أن يكون أَشتة -وقد ولد سنة ٤٠٩هـ- قد نَهَدَ وهو ابن تسع سنين، ليدرك الشيخ الأول، وهو في سياق الموت سنة (٤١٨هـ)، فيروي عنه وصيته!!

لكن هذا النص العقدي لم يدفعنا خطوة إلىٰ الإمام، نحو حل هذه المشكلة، إلا ريثما ردنا القهقرىٰ خطوتين؛ فهذا النص يذكر أن صاحبه لقي أبا القاسم الطبراني (ت: ٣٦٠)[٦] وهذا يذكره أيضًا بعض المترجمين،

---

(١) في الطبقات الوسطىٰ - انظر: حاشية الكبرىٰ (٥/ ٣٣١).

(٢) نص الذهبي علىٰ وفاة الأول في رمضان، كما في تاريخ الإسلام (٢٨/ ٤٥٤)، ونص كذلك علىٰ وفاة الثاني في رمضان أيضًا!! انظر: تاريخ الإسلام (٣٣/ ٣٢١)، وسبقه السَّمْعانيُّ وياقوت إلىٰ ذلك.

(٣) نص علىٰ ضبطه بفتح الهمزة، وسكون الشين: ابن ناصر الدين في توضيح المشتبه (١/ ٢٣٨)، والزبيدي في تاج العروس -أشت- (٤/ ٤٢١).

(٤) الحجة في بيان المحجة (١/ ٢٣١-٢٤٤).

(٥) انظر: سير أعلام النبلاء (١٩/ ١٨٣).

(٦) انظر: الحجة (١/ ٢٤٢).

في شأن أبي منصور الأول[1]!!

ثم إن النصوص التي ينقلها ابن تيمية وغيره، ممن أشرنا إليهم، وينسبونها إلىٰ الأول، هي جزء من هذه الوصية التي رواها أشتة، **عن صاحبها؟!**

فهل عُمِّر الشيخ أبو منصور، ذلك الدهر كله، ولأجل ذلك سموه (مُعَمَّرا)؟!

يقول أبو منصور هذا، أيًّا ما كان:

«ولما رأيت غربة السنة، وكثرة الحوادث، واتباع الأهواء، أحببت أن أوصي أصحابي . . .، وأجمع ما كان عليه أهل الحديث والأثر، وأهل المعرفة والتصوف، من السلف المتقدمين، والبقية المتأخرين. .»[2].

ويذكر في أصوله التي جمعها في هذه الوصية: أن من السنة الرضا بقضاء الله، والتسليم لأمر الله، والصبر علىٰ حكم الله، والأخذ بما أمر الله، والنهي عما نهي الله ﷻ عنه، وأن الإيمان قول وعمل ونية وموافقة للسنة، يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية.

ثم يتحدث عن إثبات القدر، وأن القرآن كلام الله، تكلم به، وهو غير مخلوق، ويرد علىٰ اللفظية: ولفظي بالقرآن، وكلامي بالقرآن، وتلاوتي للقرآن: قرآن. .، ويتحدث بعد ذلك عن تفضيل الصحابة.

ثم يعرض لمسألة العلو، فيقول: وأن الله ﷻ استوىٰ علىٰ عرشه بلا كيف، وأنه ﷻ بائن من خلقه، والخلق بائنون منه، فلا[3] حلول، ولا ممازجة، ولا اختلاط ولا ملاصقة؛ لأنه الفرد البائن من خلقه. .

ثم يعرض لمسألة الصفات، فيقول: وأن الله ﷻ سميع بصير، عليم خبير، يتكلم، ويرضىٰ ويسخط، ويضحك ويعجب، ويتجلىٰ لعباده يوم القيامة ضاحكا، وينزل كل ليلة إلىٰ سماء الدنيا، كيف يشاء.

ثم يتكلم عن الرؤية: ويرون الرب ﷻ يوم القيامة عيانا، لا يشكون في رؤيته، ولا يختلفون، ولا يمارون كذلك . . .

---

(١) انظر: تاريخ الإسلام (٢٨/ ٤٥٤).

(٢) الحجة في بيان المحجة (١/ ٢٣١).

(٣) كذا، ولعلها: بلا.

ثم يتحدث عن بعض المسائل المتممة المعروفة، ثم يقول:

ثم من السنة ترك الرأي والقياس في الدين، وترك الجدال والخصومات، وترك مفاتحة القدرية وأصحاب الكلام، وترك النظر في كتب الكلام والنجوم.

قال: فهذه السنة التي اجتمعت عليها الأئمة، وهي مأخوذة عن رسول الله ﷺ، بأمر الله تبارك وتعالىٰ..

ثم يشير إلىٰ طبقات أهل السنة، الصحابة، ثم التابعين الذين أخذوا عنهم، ثم من بعدهم من أئمة أهل السنة والحديث، إلىٰ أن يصل إلىٰ الطبقة التي لقيها وأخذ عنها: أبو القاسم الطبراني، وأبو الشيخ الأصبهاني ومن كان في عصرهم من أهل الحديث..

يقول: فاجتمع هؤلاء كلهم علىٰ إثبات هذا الفصل من السنة، وهجران أهل البدعة والضلالة، والإنكار علىٰ أصحاب الكلام والقياس والجدال، وأن السنة هي اتباع الأثر والحديث، والسلامة والتسليم، والإيمان بصفات الله ﷻ، من غير تشبيه ولا تمثيل، ولا تعطيل ولا تأويل ...

فما صح من أحاديث الصفات: اجتمع الأئمة علىٰ أن تفسيرها قراءتها، وقالوا: أمروها كما جاءت.

وما ذكر في القرآن، مثل قوله ﷻ: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ [البَقَرَة: ٢١٠]، وقوله ﷻ: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفَجْر: ٢٢]، كل ذلك بلا كيف ولا تأويل، نؤمن به إيمان أهل السلامة والتسليم، ولا نتفكر في كيفيتها، وساحة التسليم لأهل السنة والسلامة واسعة بحمد الله ومنه، وطلب السلامة في معرفة صفات الله ﷻ أوجب وأولىٰ، وأقمن وأحرىٰ؛ فإنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشُّورَىٰ: ١١]، فليس كمثله شيء، ينفي كل تشبيه وتمثيل، وهو السميع البصير ينفي كل تعطيل وتأويل.

فهذا مذهب أهل السنة والجماعة والأثر؛ فمن فارق مذهبَهم؛ فارقَ السُّنَّة، ومن اقتدىٰ بهم؛ وافقَ السُّنَّة، ونحن بحمد الله من المقتدين بهم، المنتحلين لمذهبهم، القائلين بفضلِهم، جمع الله بيننا وبينهم في الدَّارين، فالسُّنَّة طريقتُنا،

وأهل الأثر أئمَّتنا، فأحيانا اللهُ عليها وأماتنا، برحمته، إنه قريبٌ مُجيبٌ»[1].

❁ ❁ ❁

شيخ الإسلام الصابوني، أبو عثمان إسماعيل بن عبد الرحمن (ت: ٤٤٩هـ):

قال البيهقي (ت: ٤٥٨هـ): إمام المسلمين حقًّا، وشيخ الإسلام صدقًا[2].

وقال عبد الغافر الفارسي: هو الأستاذ الإمام شيخ الإسلام أبو عثمان، الخطيب المفسر المحدث الواعظ، أوحد وقته في طريقته، رزق العز والجاه في الدين والدنيا، وكان جمالًا للبلد، زينًا للمحافل والمجالس، مقبولًا عند الموافق والمخالف، مجمعًا علىٰ أنه عديم النظير، وسيف السنة ودافع البدعة[3].

ويقول الحافظ محمد بن عبد الواحد الدقاق (ت: ٥١٦هـ): «الأستاذ الإمام، شيخ الإسلام، أبي عثمان بن عبد الرحمن الصابوني؛ الذي لم يقع عليه اسم بدعة، من يوم ولد، إلىٰ أن مات، رحمة الله عليه»[4].

ويقول الذَّهبيُّ (ت: ٧٤٨هـ) في حقه: كان من أئمة الأثر، وله مصنف في السنة واعتقاد السلف، ما رآه منصف إلا واعترف له[5]. وهو يشير هنا إلىٰ كتاب أبي عثمان، الذي وصلنا من تراثه: عقيدة السلف وأصحاب الحديث.

يبدأ الصابوني عقيدته بقوله: «سألني إخواني في الدين أن أجمع لهم فصولا في أصول الدين التي استمسك بها الذين مضوا، من أئمة الدين وعلماء المسلمين والسلف الصالحين . . . ووالوا في اتباعها وعادوا فيها، وبدعوا وكفروا من

---

(١) مقتطفات من الوصية، بواسطة الحجة في بيان المحجة، الموضع السابق. وقد نقل فقرات من هذه الوصية أيضًا: ابن تيمية في عدة كتب. انظر: الفتاوىٰ (٥/ ٦١، ١٩١)، الاستقامة (١/ ١٦٨)، درء التعارض (٦/ ٢٥٦)، وانظر أيضًا: الصواعق المرسلة، لابن القيم (٤/ ١٢٨٩).

(٢) نقله الذهبي في السير (١٨/ ٤١)، والسبكي في طبقاته (٤/ ٢٨٣).

(٣) طبقات الشافعية (٤/ ٢٧٣).

(٤) رسالة الدقاق، ت: عبد الرحمن قايد (٢٧٣).

(٥) السير (١٨/ ٤٣)، وانظر أيضًا: طبقات ابن أبي شهبة (١/ ٢٢٣)، طبقات الإسنوي (٢/ ٤٣)، وانظر أيضًا: عقيدة السلف، مقدمة المحقق (٢٥-٤٣).

اعتقد غيرها . . .»[1].

ويحكي منهج أهل الحديث في الصفات:

«يشهدون لله تعالىٰ: بالوحدانية، وللرسول ﷺ: بالرسالة والنبوة، ويعرفون ربهم ﷻ بصفاته التي نطق بها وحيه وتنزيله، أو شهد له بها رسوله ﷺ، علىٰ ما وردت الأخبار الصحاح به، ونقلته العدول الثقات عنه، ويثبتون له ﷻ ما أثبت لنفسه في كتابه، وعلىٰ لسان رسوله ﷺ. .»[2].

ومن الواضح من هذه السياقة أنه لا يفرق بين صفة وأخرىٰ، ولا يميز بين صفة ذات وصفة فعل، وإنما المعتبر في ذلك ورود الخبر من عدمه.

يتعرض الصابوني لإثبات صفة العلو لله ﷻ: «ويعتقد أهل الحديث ويشهدون أن الله ﷻ فوق سبع سماواته، علىٰ عرشه مستو، كما نطق به كتابه. .

وعلماء الأمة، وأعيان الأئمة من السلف رحمهم الله، لم يختلفوا في أن الله تعالىٰ علىٰ عرشه، وعرشه فوق سماواته»[3].

وينقل عن أصحاب الحديث إثباتهم لنزول الرب سبحانه كل ليلة إلىٰ السماء الدنيا، ويثبتون أيضًا: المجيء والإتيان[4].

ويتحدث أيضًا عن صفة الكلام، ويذكر معتقد السلف فيه، ويهتم بقضية اللفظ بالقرآن[5].

ويتعرض لمسائل الإيمان، فيقرر أن الإيمان قول وعمل، يزيد بالطاعة، وينقص بالمعصية، ويتحدث عن أهل الكبائر، ومعتقد أهل السنة فيهم[6].

ويعرض لمسائل القدر، ويقرر أن أكساب العباد مخلوقة لله ﷻ، وأن الله يهدي من يشاء ويضل من يشاء[7].

---

(١) عقيدة السلف وأصحاب الحديث (١٥٩).

(٢) عقيدة السلف (١٦١-١٦٢)، ويأتي النص بطوله في الباب الثاني، إن شاء الله، وانظر ص(١٦٥).

(٣) عقيدة السلف (١٧٥-١٧٦).

(٤) عقيدة السلف (١٩١) وما بعدها.

(٥) عقيدة السلف (١٦٥) وما بعدها.

(٦) عقيدة السلف (٢٦٤) وما بعدها.

(٧) عقيدة السلف (٢٧٩) وما بعدها.

ثم يذكر المسائل المتممة المعتادة في المختصرات الكلامية.

وصلنا للصابوني نص عقدي آخر سوىٰ هذه الرسالة[١]، وهي وصيته التي حَدَّث بها بدمشق[٢] عند دخوله إليها حاجًّا، وقد حفظها السُّبكيُّ كاملة في ترجمته من الطبقات، وهي نص مجمل، كهئية المتون المختصرة، لم يخرج في مسائله التي أوردها فيه، عما قرره هنا في عقيدة السلف[٣].

❀ ❀ ❀

الزَّنْجانيُّ، أبو القاسم سعد بن علي بن محمد (ت: ٤٧١هـ):

الزَّنْجانيُّ واحدٌ من الشخصيات المهمة في هذا الاتجاه الذي نؤرخ له، فهو محدِّثٌ حافظٌ، متقنٌ ثقةٌ، وهو أيضًا: من مشايخ الطريق، الذين لهم مقامٌ وقدمٌ في زمانهم.

قال السَّمْعانيُّ: شيخ الحرم في عصره، كان جليل القدر عالما زاهدا[٤].

وقال ياقوت: أبو القاسم الحافظ، طاف في الآفاق، ولقي الشيوخ بديار مصر والشام والسواحل، وسكن في آخر عمره مكة وجاور بها، وصار شيخ الحرم، وكان إمامًا حافظًا متقنًا ورعًا تقيًّا كثير العبادة، صاحب كراماتٍ وآياتٍ[٥].

ترجمه السُّبكيُّ في طبقاته[٦]، ووصفه ابن القيم بأنه: «إمام الشافعية في وقته»[٧]، ونقل عنه الزركشي، وقال: من أصحابنا[٨]، وعرفه ابن الوزير بأنه:

---

(١) يشير الصابوني إلىٰ كتاب آخر، يحيل عليه في عقيدة السلف، ويصفه بأنه: «كتابنا الكبير»، لكن لم نقف له علىٰ أثر. وانظر: مقدمة محقق عقيدة السلف (٣٦).

(٢) في الأصل: «وهذه وصيته، وقد وجدت بها..»، قال محققه: «في المطبوعة: «وجدها» ... ولسنا نجد لكل ذلك معنىٰ» اهـ وصواب الكلام -إن شاء الله- ما أثبته.

(٣) انظر نص الوصية، ضمن طبقات الشافعية الكبرىٰ (٤/ ٢٨٥-٢٩٢).

(٤) الأنساب (٣/ ١٦٨).

(٥) معجم البلدان (٣/ ١٥٣)، وانظر ترجمته في السير (١٨/ ٣٨٥) وما بعدها، توضيح المشتبه، لابن ناصر الدين (٤/ ١٣٢).

(٦) طبقات الشافعية (٤/ ٣٨٣).

(٧) اجتماع الجيوش الإسلامية (٧٤).

(٨) البحر المحيط (١/ ١٤٦).

من أئمة الشافعية[1].

قال الذَّهبيُّ: كان الحافظ سعد بن علي هذا من رؤوس أهل السنة، وأئمة الأثر، وممن يعادي الكلام وأهله، ويذم الآراء والأهواء؛ فنسأل الله ان يختم لنا بخير، وأن يتوفانا علىٰ الإيمان والسنة[2]

وله قصيدة في السنة أولها:

تدبر كلام الله واعتمد الخبر ودع عنك رأيا لا يلائمه الأثر[3]

هذه القصيدة الرائية التي أشار إليها الذَّهبيُّ في كتبه، هي الأثر العقدي الذي وصلنا للزَّنْجانيِّ، وزادها أهمية أنه شرحها بنفسه، شرحا ضمنه كثيرًا من آرائه العقدية، وموقفه من الفرق المختلفة.

بيد أن المؤسف هنا، أيضًا: أن هذا الأثر لم يصلنا كاملًا، وإنما عبثت به أيادي العابثين، فحصل فيه خَرْمان كبيران: من أوله، في أثناء سياق القصيدة، مع أول الشرح، وخرم آخر كبير أيضًا، في أثنائه، مع أنه أمكن استكمال نقص المتن من خلال الأبيات التي يوردها أثناء الشرح[4].

يبدأ الزَّنْجانيُّ قصيدته بالبيت السالف، الذي نقله الذَّهبيُّ وغيره، وفي عدة أبيات تالية له، يدور حول تقرير هذا الأصل المنهجي: أن الواجب الأخذ بكلام الله وسنة رسوله، وترك ما خالفهما من الآراء والأهواء، ويحذر من الفتنة

---

(١) إيثار الحق (٢٠٠)، وانظر: العواصم والقواصم (٥/ ٢٦٠).

(٢) يبدو أن الحافظ الذهبي لم يكن يقصد من خلال وصفه لموقف الزنجاني العقدي، ولا من خلال الجزء الذي أورده من قصيدة الزنجاني، إلىٰ مجرد ذكر القصيدة، أو الإشارة إلىٰ ما تضمنته، وإنما يؤرخ حالة كلامية كان يعيشها في عصره، ولذلك يقول في تتمة هذا الكلام، في مكان الحذف الذي أشرنا إليه: «.. فلقد قل من يتمسك بمحض السنة؛ بل تراه يثني علىٰ السنة وأهلها، وقد تلطخ ببدع الكلام، ويجسر علىٰ الخوض في أسماء الله وصفاته، وبادر إلىٰ نفيها، وبالغ -بزعمه- في التنزيه؛ وإنما كان التنزيه تعظيم الرب ﷻ، ونعته بما وصف به نفسه تعالىٰ». وانظر: العلو (٢٧٨- مختصر).

(٣) تذكرة الحفاظ (٣/ ١١٧٨)، وذكر عدة أبيات متوالية من القصيدة، وقد أشار إلىٰ القصيدة ونقل منها أيضًا: في السير (١٨/ ٣٨٧).

(٤) النسخة الوحيدة المتبقية لهذا الأثر، فيما نعلم، هي من محفوظات المكتبة الظاهرية بدمشق، مكتبة الأسد حاليا، ضمن مجموع، برقم: (١٠٣٦ ت)، والنص يشغل من (٨٠/أ) إلىٰ (١٠٠/ب).

والخسار في ترك ذلك المسلك[1].

ثم يتحدث عن حجية الإجماع، ويخص إجماع الصحابة بالذكر، ويقرر أن ما لم يكن متعارفا لديهم مردود، وهكذا يجب ترك كل مقالة تخالف قول التابعين[2].

ثم يقول: إن أمثل طرق أهل العلم هي طرق من لازم الآثار، وأدخلها في الجهل طرق من أعجب برأيه، واستمع كل مقالة تقال، ويفرع علىٰ ذلك الأمر بترك مقالات الناس في أمر أوضحه الله لعباده، وكفاهم مؤنته بكتابه وسنة نبيه ﷺ، وأعطىٰ عباده العقل آلة: بها يُعْرَف المتلي من السور؛ فما علىٰ الناس إلا النهوض بما أمر الله[3].

ثم يحذر الزَّنْجانيُّ من البدع التي تدعو إلىٰ ترك نصوص الكتاب والسنة، ويتهم من فعل ذلك بالجهل، ويخص من ذلك بدع المتكلمين، الذين عجزوا عن النهوض بالشرع، فلجؤوا إلىٰ بدعم:

وَمَنْ رَدَّ أَخْبَارَ النَّبِيِّ مُقَدِّمًا ... لِخَاطِرِهِ ذَاكَ امْرُؤٌ مَالَهُ بَصَرْ
وَلاَ تَسْمَعَنْ دَاعِي الكَلاَمِ فَإِنَّهُ ... عَدُوٌّ لِهَذَا الدِّينِ عَنْ حَمْلِهِ حَسَرْ
وَأَصْحَابُهُ قَدْ أَبْدَعُوا وَتَنَطَّعُوا ... وَجَازُوا حُدُودَ الْحَقِّ بِالإِفْكِ وَالأَشَرْ[4]

ثم ينتقل الزَّنْجانيُّ من ذلك إلىٰ بيان وصف الشرع لأهل البدع، وأنهم: اثنان وسبعون صنفًا، كلهم محدِث زائغ عن الصراط، وينتقل من ذلك إلىٰ تعداد الفرق الرئيسة التي أشار إلىٰ انحرافها: فيذكر الرافضة، والخوارج، والجهمية، والكلابية، والكرامية، ويذكر الأشعري، ويصفه بأنه سقَّف مقالته، وأنها -مع ذلك- لا تخفىٰ علىٰ أهل التمييز[5].

ويذكر الزَّنْجانيُّ أن هذه الفرق -جميعها- يكفر بعضهم بعضًا، وأنهم اختلفوا بمقاييسهم العقلية، فيما يزعمونه:

---

(١) انظر: الأبيات من (١-١٠) من القصيدة.

(٢) المنظومة (١١-١٤).

(٣) المنظومة (١٥-٢٠).

(٤) المنظومة (٢٠-٢٥).

(٥) المنظومة (٢٦-٣٦).

وَكُلُّهُمُ قَدْ فَارَقَ الْعَقْلَ؛ لَوْ شَعَرْ[1]!!

ثم يعود علىٰ بَدْئه، ويأمر بترك بدع الفرق كلها، والأخذ بمقتضىٰ الوحي والآثار:

فَدَعْ عَنْكَ مَا قَدْ أَبْدَعُوا وَتَنَطَّعُوا وَلاَزِمْ طَرِيقَ الْحَقِّ وَالنَّصِّ وَاصْطَبِرْ
وَخُذْ مُقْتَضَىٰ الآثَارِ والوحي في الذي تَنَازَعَ فِيهِ النَّاسُ مِنْ هَـذِهِ الْفِقَرْ
فَمَا لِذَوِي التَّحْصِيلِ عُذْرٌ بِتَرْكِ مَا أَتَاهُ بِهِ جِبْرِيلُ فِي مُنْزَلِ السُّوَرْ[2]

ثم يختم منظومته ببيتين في المناجاة.

أما الشرح فقد تضمن مجموعة من الآراء العقدية المهمة، نشير إليها، مع نقل ما نحتاجه منها، في مواضعه من الدراسة، إن شاء الله.

ومن هذه النصوص العقدية المهمة التي تضمنها الشرح نصان:

أحدهما في إثبات العلو والاستواء علىٰ العرش، ونقل إجماع المسلمين عليه.

ومن أسف؛ أنه قد فقد هذا النص، من الأصل الذي اعتمدنا عليه، وإن أمكننا استداركه من خلال نقل ابن القيم له[3].

وأما النص الآخر، فلعله أشهر نص نقل عن الزَّنْجانيِّ، وحمل رأيًا خاصًّا به في إحدىٰ المسائل الأصولية والكلامية، وهي مسألة التحسين والتقبيح: هل هو عقلي أو شرعي؟

يتحدث الزركشي حديثًا طويلًا حول هذه المسألة، ويحكي فيها الخلاف، ثم يقول:

«تخرج[4] لنا في المسألة ثلاثة مذاهب:

أحدها: أن حسن الأشياء وقبحها، والثواب والعقاب عليها شرعيان، وهو قول الأشعرية.

---

(١) المنظومة (٣٧-٣٨).

(٢) المنظومة (٣٩-٤١).

(٣) انظر: اجتماع الجيوش (٧٤-٧٥).

(٤) في الأصل: «يخرج».

والثاني: عقليان، وهو قول المعتزلة[1].

والثالث: أن حسنها وقبحها: ثابت بالعقل، والثواب والعقاب: يتوقف علىٰ الشرع؛ فنسميه قبل الشرع: حسنا، وقبيحا، ولا يترتب عليه الثواب والعقاب إلا بعد ورود الشرع.

وهو الذي ذكره سعد بن عليٍّ الزَّنْجانيُّ من أصحابنا، وأبو الخطاب من الحنابلة، وذكره الحنفية، وحكوه عن أبي حنيفة نصًّا».

ثم قال الزركشي عن هذا القول الأخير:

«وهو المنصور، لقوته من حيث النظر، وآيات القرآن المجيد، وسلامته من التناقض، وإليه إشارات محققي متأخري الأصوليين والكلاميين؛ فلْيُتَفَطَّنْ له.

فهاهنا أمران:

أحدهما: إدراك العقل حسن الأشياء، وقبحها.

والثاني: أن ذلك كاف في الثواب والعقاب، وإن لم يرد شرع.

ولا تلازم بين الأمرين بدليل: ﴿ذَٰلِكَ أَن لَّمْ يَكُن رَّبُّكَ مُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٣١]؛ أي: بقبيح فعلهم، ﴿وَأَهْلُهَا غَٰفِلُونَ﴾ [الأنعام: ١٣١]، أي: لم يأتهم الرسل والشرائع.

ومثلها: ﴿وَلَوْلَآ أَن تُصِيبَهُم مُّصِيبَةٌۢ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ [القصص: ٤٧]، أي: من القبائح؛ ﴿فَيَقُولُوا۟ رَبَّنَا لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا﴾ [القصص: ٤٧] الآية.

وأما الآيات التي احتج بها القائلون بأنه شرعي: إنما تدل علىٰ نفي الثواب والعقاب، كقوله[2]: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]؛ فأخبرنا بأنه لا يعذِّب قبل البعثة.

وقال تعالىٰ: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]؛ فلو كان له الحجة عليهم قبل البعثة، لما قال: إنما أبعث

---

(١) يعلق ابن رشد علىٰ هذين القولين -الضروري في أصول الفقه (٤٢)- بقوله: «ويشبه ألا يكون في واحد من هذين القولين كفاية في الوقوف علىٰ هذه المسألة»، غير أنه لا يصرح بما يرىٰ فيه الكفاية.

(٢) في الأصل: «بقوله».

الرسل لأقطع بها حجة المحتج»[1].

وهذا النقل المهم الذي نقله الزركشي، واحتفىٰ به في تحقيق هذه المسألة، نقله ابن تيمية أيضًا، ونسبه إلىٰ: شرح قصيدته المعروفة في السنة[2].

وقد صرح ابن القيم بأن الزَّنْجانيَّ كان يرد علىٰ الأشعري في هذه المسألة، قال -بعد ما ذكر أن هذا هو القول المختار، كما فعل شيخه وغيره-:

«واختاره من أئمة الشافعية: الإمام أبو بكر القفال الكبير، وبالغ في إثباته، وبنىٰ كتابه: محاسن الشريعة عليه، وأحسن فيه ما شاء.

وكذلك الإمام سعد بن عليٍّ الزَّنْجانيُّ: بالغ في إنكاره علىٰ أبي الحسن الأشعري، القولَ بنفي التحسين والتقبيح، وأنه لم يسبقه إليه أحد.

وكذلك أبو القاسم الراغب، وكذلك أبو عبد الله الحَليميُّ، وخلائق لا يحصون»[3].

يلخص أبو القاسم الزَّنْجانيُّ موقفه النقدي من الكلام، وأهله، بتمثله بآية من كتاب الله ﷻ. ومن الحق أن (تنزيل) الآية: إنما هو في المشركين، وحالهم مع إخوانهم، وأوثانهم؛ إلا أن (تأويلها)، عند أبي القاسم، يشمل حال أهل البدع، من المتكلمين:

يقول محمد بن طاهر المقدسي (ت: ٥٠٧هـ)، في منظومته (الرائية)، في الاعتقاد، وهو يصف حال المتكلمين:

ألـم تـر أن الـلـهَ سـلَّـطَ بـعـضَـهـمْ يُـكَـفِّـرُ بـعـضـا، بـالـدلـيـلِ وبـالـنـظـرْ

ثم قال: «قال الله تعالىٰ، فيما أخبر نبيه عن قوم إبراهيم ﷺ، لما أنذرهم: ﴿وَقَالَ إِنَّمَا ٱتَّخَذْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ أَوْثَٰنًا مَّوَدَّةَ بَيْنِكُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ثُمَّ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه (١/ ١٤٥-١٤٦). ونقله ابن الوزير في العواصم (٥/ ٢٦٠، ٨/ ٨)، وفي إيثار الحق (٣٧٨) عن شرح جمع الجوامع، للزركشي، ونقله أيضًا الشيخ محمد الجوهري في حاشيته علىٰ غاية الوصول شرح لب الأصول (٧) عن شرح الزركشي، وقد تصحف اسم الزنجاني في هذه المصادر جميعها، وفي موطن آخر من إيثار الحق (٢٠٠) إلىٰ: أسعد!! وانتبه له محقق العواصم فأصلح ما في الأصول.

(٢) منهاج السنة (١/ ٤٥٠)، وانظر: الرد علىٰ المنطقيين (٤٢١).

(٣) مفتاح دار السعادة (٣٧٢)، وانظر: (٤٤٠)، وأيضًا: مدارج السالكين (١/ ٢٥٥).

يَكۡفُرُ بَعۡضُكُم بِبَعۡضٖ وَيَلۡعَنُ بَعۡضُكُم بَعۡضٗا وَمَأۡوَىٰكُمُ ٱلنَّارُ وَمَا لَكُم مِّن نَّٰصِرِينَ﴾ [العنكبوت: ٢٥].

وقال شيخنا أبو القاسم سعد بن علي، رحمه الله تعالىٰ:

يريد: إن استمررتم علىٰ ضلالتكم، في عبادة الأوثان، وطاعة الأزلام، وتولي الشيطان = عاد رضاكم بها، وميلكم إليها، مدة كونكم في هذه الدنيا؛ فإذا كان يوم القيامة: تبرأتم منها، وبان لكم سوء اختياركم. فصارت مودتكم عداوة في الآخرة، ورضاكم بها -هناك- سخطا، فتلا عنتم، فيما كان منكم.

وهذه الطوائف: لم يرضوا بما أعد الله لهم في الآخرة، من التباغض، والتلاعن، والتنافر؛ فاستعجلوه في الدنيا قبل الآخرة، فصار يكفر هذا، ذاك، ويلعنه الآخر، ويرمي بعضهم بعضا بالبهت، والعدوان. نسأل الله ﷻ العافية، وحسن العاقبة والخاتمة»[1].

❁ ❁ ❁

أبو المظفَّر السَّمْعانيّ، منصور بن محمد بن عبد الجبار (ت: ٤٨٩هـ):

يقول حفيده أبو سعد السَّمْعانيُّ: جدنا الإمام أبو المظفَّر، إمام عصره بلا مدافعة، وعديم النظير في فنه، ولا أقدر علىٰ أن أصف بعض مناقبه، ومن طالع تصانيفه وأنصف، عرف محله من العلم[2].

ويقول السُّبكيُّ: الإمام الجليل العلم، الزاهد الورع، أحد أئمة الدنيا، الرفيع القدر، العظيم المحل، المشهور الذكر، أحد من طبَّق الأرضَ ذكرُه، وعَبَق الكونَ نشرُه[3].

كان السَّمْعانيُّ من بيت علم وزهد، وكان هو وأهل بيته علىٰ مذهب أبي حنيفة، تفقه بأبيه، وصار من فحول أهل النظر، ثم إنه أخذ يطالع كتب

(١) الحجة علىٰ تارك المحجة، محمد بن طاهر المقدسي (٢/ ٦٢٤). وقد نقل عنه نصا آخر مطولًا، في التأريخ لمقالة الكرّامية، وشيخها محمد بن كرام. ينظر (٢/ ٦١٢-٦١٥).

(٢) الأنساب (٣/ ٢٩٩).

(٣) طبقات الشافعية (٥/ ٣٣٥).

الحديث، وترك طريقته، وتحول شافعيًّا، فاضطرب أهل مرو، وتشوش العوام[1]!!

يعنينا هنا، أول ما يعنينا، في شأن تحول السَّمْعانيِّ، وما استتبعه ذلك من تحول أهل بيته السَّمْعانيَّة، من بعده، إلىٰ مذهب الشافعي؛ أن ذلك التحول لم يكن تحولًا فقهيًّا فقط؛ أو بعبارةٍ أدق: لم يكن سبب التحول ترجيح مذهب الشافعي علىٰ مذهب أبي حنيفة في الفقه، وإنما كان سببه موقفًا كلاميًّا من المذهبين، مذهبِ أبي حنيفة الذي سيطر عليه في ذلك الوقت الأثر الاعتزاليُّ، ومذهبِ الشافعي الذي عرف في هذه البلاد باسم مذهب أهل الحديث[2].

يقول حفيده أبو سعدٍ، في ترجمة علي بن محمد بن عبد الجبار، أخي أبي المظفَّر: «ولما انتقل أخوه، جدُّنا الإمامُ أبو المظفَّر من مذهب أبي حنيفة، إلىٰ مذهب الشافعيِّ رحمهما الله، هجره أخوه أبو القاسم، وأظهر الكراهية، وقال: خالفتَ مذهب الوالد، وانتقلتَ عن مذهبه؟!

فكتب كتابًا إلىٰ أخيه وقال: **ما تركتُ المذهب الذي كان عليه والدي** رَحِمَهُ اللهُ **في الأصول، بل انتقلت عن مذهب القدريَّة.**

فإن أهل مرو صاروا في أصول اعتقادهم إلىٰ رأي أهل القدر، وصنَّف كتابًا يزيد علىٰ العشرين جزءًا في الردِّ علىٰ القدرية، ونفذه إليه، فرضي عنه، وطاب قلبه»[3].

ظهر أثر هذا الانتقال في جهود السَّمْعانيِّ العلمية؛ فصنف كتاب (الرد علىٰ القدرية)، (ومنهاج السنة)، وصنف كتابه النفيس: الانتصار لأصحاب الحديث[4].

---

(١) انظر ما نقله الذهبي عن عبد الغافر الفارسي: السير (١٩/ ١١٥-١١٦)، وانظر حول الفتنة التي حصلت بتحوله شافعيًّا: طبقات الشافعية الكبرىٰ (٥/ ٣٣٨) وما بعدها.

(٢) يقول ابن الصلاح: «وأصحاب الحديث، ومذهب الحديث، عبارتان يعبر بهما في خراسان عن الشافعية ومذاهبهم، قد صارتا عندهم كاسم العلم، لذلك لا يطلقان علىٰ غيره إلا بقرينة». اهـ طبقات الشافعية لابن الصلاح (١/ ٢٦٥)، وانظر: مقدمة المجموع (١/ ٢٧-٢٨)، والسَّمْعانيُّ من مرو، وهي إحدىٰ مدن خراسان الكبيرة. انظر: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، للمقدسي (٢٣١) وما بعدها.

(٣) الأنساب (٣/ ٢٩٨).

(٤) انظر: الأنساب (٣/ ٢٩٩)، قواطع الأدلة، مقدمة المحقق (١/ ٣٥-٣٨).

فقُدت هذه الكتب الثلاثة، ضمن ما فقد من تراث السَّمْعانيِّ وغيره، بيد أن كتابه الأهم: الانتصار لأصحاب الحديث، قد بقيت لنا نصوصٌ عديدةٌ غنيَّةٌ منه، احتفظ بطائفةٍ منها تلميذه قوام السنة الأصبهاني (ت: ٥٣٥هـ) في كتابه: (الحجة في بيان المحجة)، ثم لخَّص مقاصده، علىٰ طريقته المعروفة: الحافظ جلال الدين السيوطي في كتابه: صون المنطق[١]، ونقل بعض هذه النصوص -أيضًا- ابن القيم في الصواعق المرسلة[٢].

علىٰ أن تراثه العقديَّ الذي صَدَرْنا عنه؛ ليس فقط هذه الفصول المتبقية من كتابه، بل بقي لنا من تراثه كتابان مهمَّان في بابهما، مهمَّان لنا أيضًا في استخراج آرائه ومنهجه العقديِّ: أما الكتاب الأول فهو تفسيره الذي طبع باسمه: تفسير أبي المظفَّر السَّمْعانيِّ، وأما الثاني فهو كتابه المهم في أصول الفقه: قواطع الأدلة[٣].

لعلَّ أقرب مدخل إلىٰ منهج السَّمْعانيِّ وآرائه هو ما عبَّر به عن منهجه ومنهج أهل السنة:

«واعلم أن فصل ما بيننا وبين المبتدعة هو مسألة العقل؛ فإنهم أسَّسوا دينهم علىٰ المعقول، وجعلوا الاتباع والمأثور تبعًا للمعقول. وأما أهل السنة قالوا: الأصل الاتِّباع، والعقولُ تبَعٌ.

ولو كان أساس الدين علىٰ المعقول: لاستغنىٰ الخلق عن الوحي وعن الأنبياء صلوات الله عليهم، ولبطل معنىٰ الأمر والنهي، ولقال مَن شاء، ما شاء. ولو كان الدين بُنِي علىٰ المعقول: وجبَ ألا يجوز للمؤمنين أن يقبلوا شيئًا حتىٰ يعقلوا.

ونحن إذا تدبرنا عامة ما جاء في أمر الدين من ذكر صفات الله ﷻ، وما تعبد الناس به من اعتقاده، وكذلك ما ظهر بين المسلمين وتداولوه بينهم، ونقلوه

---

(١) انظر: صون المنطق والكلام، للسيوطي (١٤٧-١٨٣).

(٢) قام بعض الدارسين - د. محمد بن حسين الجيزاني- بجهد مشكور في جمع هذه النصوص وترتيبها والتعليق عليها، بعنوان: فصول من كتاب (الانتصار لأصحاب الحديث)، وهو من مصادر هذه الدراسة.

(٣) حول هذا الكتاب ومنهجه، وقيمته العلمية، انظر: مقدمة محققه (١/ ٤٤) وما بعدها.

عن سلفهم، إلىٰ أن أسندوه إلىٰ رسول الله ﷺ، من ذكر عذاب القبر، وسؤال الملكين، والحوض والميزان والصراط، وصفات الجنة وصفات النار، وتخليد الفريقين فيهما: أمور[1] لا تدرك حقائقها بعقولنا، وإنما ورد الأمر بقبولها والإيمان بها.

فإذا سمعنا شيئًا من أمور الدين، وعقلناه، وفهمناه: فلله الحمد في ذلك والشكر، ومنه التوفيق.

وما لم يمكنا إدراكه وفهمه، ولم تبلغه عقولنا: آمنا به وصدقنا، واعتقدنا أن هذا من قِبَل ربوبيته وقدرته، واكتفينا في ذلك بعلمه ومشيئته»[2].

ويتعرض لبيان اختلاف الأصوليين والمتكلمين في إفادة خبر الواحد للعلم، وينصر مذهب القائلين بحجيتها في العقائد، والاعتماد عليها[3].

ونستطيع أن نفهم، في ضوء ذلك، أنه يثبت ما أثبت الله لنفسه، كالعلم الذي: «هو صفته، خلاف قول المعتزلة»[4]، والكلام الذي هو كلام الله تعالىٰ غير مخلوق[5]، و«أن الله متكلم، لم يزل، ولا يزال»[6] وأن موسىٰ: «سمع كلام الله حقيقة، بلا كيف»[7].

ويثبت أيضًا العلو والاستواء علىٰ العرش، ورؤية الله تعالىٰ في الدار الآخرة، ويثبت -كذلك- الصفات الخبرية[8]، وأفعال الله الاختيارية:

«فإن قال قائل: ما معنىٰ قوله: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾ [البقرة: ١٤٣]، وهو عالم بالأشياء قبل كونها؟قلنا: بلىٰ؛ كان عالما به علم الغيب، وإنما أراد بهذا: العلمَ

---

(١) كذا في المصادر، والعبارة قلقة، والمعنىٰ واضح.

(٢) نقله عنه تلميذه قوام السنة في الحجة (١/ ٣٢٠-٣٢١)، ونقله السيوطي في صون المنطق (١٨٢-١٨٣)، وانظر: الانتصار لأصحاب الحديث -فصول مختارة- (٨١-٨٢)، وانظر ما نقلته في فصل: (الدليل العقلي)، عن كتاب قواطع.

(٣) يأتي تفصيل مذهبه، إن شاء الله، في المبحث الخاص بحديث الآحاد.

(٤) تفسير السَّمْعانيّ (١/ ٥٠٤).

(٥) انظر: التفسير (٣/ ٢٦٧-٢٦٨).

(٦) التفسير (٢/ ٢١٦).

(٧) التفسير (١/ ٥٠٢-٥٠٣)، وانظر: (٣/ ٣٢٣، ٤/ ١٣٧).

(٨) يأتي النقل عنه في هذه المسائل في الباب الثاني، إن شاء الله.

الذي يتعلق به الثواب والعقاب، وهو العلم بوجود الاتِّباع؛ **فإنّ كونه موجودا، إنما يُعلم بعد الوجود.**

وقيل: معناه إلا لنرىٰ، وهو قريب من الأول..»[١].

ويتعرض أيضًا في مناسبات عديدة لمسائل الإيمان، ويبحث مع الفرق المخالفة لأهل السنة في مسائله[٢].

ويتعرض السَّمْعانيُّ لمسائل عديدة من مسائل القدر، فيثبت العلم السابق ويرد علىٰ نفاته من القدرية[٣]، ويثبت المشيئة العامة لله تعالىٰ: «﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾: في الآية رد علىٰ القدرية؛ فإنه تعالىٰ أخبر أنه لم يشأ إيمان جميع الناس، وعندهم أنه شاء إيمان جميع الناس»[٤]. ويربط بين المشيئة السابقة والعلم السابق: «﴿وَمَا يَكُونُ لَنَآ أَن نَّعُودَ فِيهَآ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾: فإن قيل: وهل يشاء عودهم إلىٰ الكفر؟ قيل: وما المانع منه؟ وإنما الآية علىٰ وفق قول أهل السنة، وكل ذلك جائز في المشيئة، ويدل عليه قوله: ﴿وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا عَلَى ٱللَّهِ تَوَكَّلْنَا رَبَّنَا ٱفْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِٱلْحَقِّ﴾»[٥].

ويبدو أن الواقع الذي عايشه السَّمْعانيُّ في بلاده، وكان سببًا في تحوله إلىٰ مذهب أهل الحديث، انعكس علىٰ عنايته بهذه القضية في تفسيره، كما جعله يصنفه فيها مصنفًا كبيرًا مستقلًا، علىٰ ما سبق ذكره.

غير أن أهم ما يعنينا، من مقالات أبي المظفَّر في القدر، وما يتعلق به من مسائل: ذلك الكلام المطول، المحرر، في مسألة (السببية، وعلاقتها بالقدر)، وهي من مسائل الخلاف المهمة مع متكلمي الأشاعرة، صفة خاصة.

يقرر أبو المظفَّر أن الله تعالىٰ أمر عباده بالإيمان بوحدانيته، وبأقداره معا، وأنه لا يصح الإيمان بأحدهما دون الآخر؛ ثم يدلف من ذلك إلىٰ بيان أن

---

(١) تفسير السَّمْعانيّ (١/١٤٩-١٥٠)، وانظر (٢/٦٦، ٢٩٣) ومواطن أخرىٰ.

(٢) يأتي الإشارة إلىٰ بعض هذه المواقف في الباب الثاني، إن شاء الله.

(٣) التفسير (٢/٢٣٤، ٣١٨، ٥/١٤١).

(٤) التفسير (٢/٤٠٦). وتتكرر مسألة إثبات المشيئة والرد علىٰ القدرية في مواطن عديدة من التفسير. انظر: (٢/٣٩، ١٠٠، ٤٠٦)، (٣/٩١، ١٦٢، ٢٤٦) ومواطن أخرىٰ عديدة.

(٥) التفسير (٢/١٩٨).

الأسباب (المؤثرة) في الكون، هي من (قدر الله) وخلقه، ولا يجوز إبطالها، لتوهم متوهم أنها تنافي التوحيد؛ ثم يبين حظ القلب، وحظ البدن من ذلك المقام، وكيف يستقيم إيمان العبد عليهما معًا:

«فالأبدان كلُّها مضطرَّة إلىٰ الأسباب أبدًا، وذلك في أهل السَّماوات والأرض؛ اضطرَّهم الله جميعًا إلىٰ الأسباب، وإن تفاوتَتْ وجوهُها، في قِلَّتها وكثرتها، وزيادتها ونقصانها. وأما القلوب؛ فإنَّها مضطرَّة إلىٰ مسبِّب الأسباب وحدَه.

أما ترىٰ أنَّ أهل الدُّنيا اضطرُّوا إلىٰ الأسباب من الأمكنة، والأغذية، واللِّباس، وسائر ما يرجع إلىٰ معاشهم؛ فهذا لأبدانهم. واضطرَّت القلوب إلىٰ أنَّ الله تعالىٰ وحده، خالق الدُّنيا ومالكُها.

وإن الأسباب عاملة بإذن الله؛ فما أذن الله تعالىٰ لشيء، كان من غير سبب، وإذا لم يأذن للسبب: لم يعمل. فالنَّار: بإذنه تحرق، فإذا أذن لها أن تمتنع من الإحراق: امتنعت، كما أذن لنار إبراهيم عليه السلام. والماء: بإذنه يغرق، فإذا أذن له أن يمتنع من الإغراق: امتنع، كما أذن له في إغراق فرعون وقومه، ومنعه من إغراق موسىٰ وقومه. وكما أطعم مريم عليها السلام من غير سبب. قال الله تعالىٰ: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا ٱلْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا قَالَ يَٰمَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾. وقد يحبس الله الثِّمار أن تخرج من الأشجار في كثير من الأوقات. قال الله تعالىٰ: ﴿وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَنفُسِ وَٱلثَّمَرَٰتِ﴾.

إلَّا أن القلب إذا مال إلىٰ الأسباب، وكل إليها بقدر ميله إليها، وفقد من معونة الله وتأييده، علىٰ قدر ذلك.

فكما أن البدن لا تعمل جارحة من جوارحه، وركن من أركانه، من حركة أو سكون، أو قبض أو بسط، إلَّا بالروح؛ كذلك لا يعمل سبب من الأسباب، من نفع أو ضرّ، إلَّا بالقدر والإذن من الله تعالىٰ.

وكما أن الجوارح قد ظهرت بحركاتها، وبطن الرُّوح، والأبصارُ طامحةٌ إلىٰ الْجوارح لظهورها؛ كذلك الأسباب: ظاهرة معلومة عند النَّاس، والأقدار باطنة، والنَّاس يبصرون الأسباب، لأَنَّها لأعينهم بارزة، ولا يبصرون الأقدار، لأنَّها عند الله غائبة.

ولا قيام للأسباب، إلَّا بالأقدار. كما لا قيام للأبدان إلَّا بالأرواح.

فالأسباب ظاهرةٌ للأبصار؛ رؤيةً وعيانًا.

والأقدار ظاهرةٌ للقلوب؛ معرفةً وإيمانًا!!

فهذا حقيقة شأن الأسباب والأقدار.

فنظير الأعمال من الطَّاعات والمعاصي: أكساب العباد في الدُّنيا.

ونظير القضاء والتَّقدير من الله تعالىٰ لأعمال العباد: قسْمَة الأرزاق بينهم.

فالأكساب من النَّاس في الدُّنيا، حاصلة في أمور معاشهم، والأرزاق من الله مقسومة لا تزداد ولا تنقص. وأكسابهم من الأقدار أيضًا.

فلا بد من وصول الأرزاق إليهم علىٰ ما قسمه الله تعالىٰ.

كذلك الطَّاعات والمعاصي من الخلق، حاصلة في أمور آخرتهم؛ والقضاء بأمر الله والأقدار جارية عليهم في آخرتهم، وأعمال آخرتهم، لا يزداد عليها شيء، ولا ينتقص منها شيء. وأعمالهم من الأقدار أيضًا، ولا بد من مصيرهم إلىٰ ما قضىٰ الله لهم، وعليهم ...»، ثم يمضي في تمام تقريره للمسألة، وضربه الأمثلة، علىٰ ذلك المنوال[(١)].

أبو الفتح، نصر بن إبراهيم المقدسي (ت: ٤٩٠هـ):

وصفه النَّوويُّ بقوله: الإمام الزاهد المجمع علىٰ جلالته[(٢)]، ووصفه الذَّهبيُّ بقوله: الشيخ الإمام العلامة القدوة المحدث، مفيد الشام، شيخ الإسلام، الفقيه الشافعي، صاحب التصانيف والأمالي[(٣)].

قال ابن عساكر: سمع الحديث بدمشق وغيرها من جماعة، ودرس العلم ببيت المقدس مدة، ثم انتقل إلىٰ صور فأقام بها عشر سنين ينشر العلم بها، مع كثرة المخالفين له من الرافضة، ثم انتقل منها إلىٰ دمشق فأقام بها تسع سنين يحدث ويدرس ويفتي علىٰ طريقة واحدة: من الزهد في الدنيا، والتنزه عن

---

(١) نقل ذلك عنه تلميذه قوام السنة الأصبهاني في الحجة (٢/ ٥١-٥٩).

(٢) تهذيب الأسماء واللغات (١/ ٢/ ١٢٥). وينظر: الاعتقاد الخالص، لعلاء الدين العطار (١٨٠).

(٣) السير (١٩/ ١٣٦).

الدنايا، والجري علىٰ منهاج السلف، وكانت أوقاته كلها مستغرقة في عمل الخير؛ إما في نشر علم، وإما في إصلاح عمل[1].

ويبدو أن كثرة الرافضة في مكان إقامته، كان له أثره في فقه الرجل، فألف كتابًا خاصًّا بتحريم نكاح المتعة، وهو أمر انفردت الرافضة دون سائر الفرق سواهم بإباحته[2]، ويظهر في هذا البحث الفقهي بعض معالم منهجه العقدي؛ حيث يبني بحثه علىٰ الكتاب والسنة، وما أجمع عليه السلف، ومضىٰ عليه أمرهم:

«وإباحة نكاح المتعة؛ ليس في كتاب الله، ولا في سنة رسول الله ﷺ، ولا في إجماع الصحابة، ولا قول واحد منهم، ولا من التابعين ولا العلماء؛ بل في كل ذلك نهي عنه، ومنع منه، فكان الأخذ بخلافهم ضلالًا»[3].

الأثر العقدي الذي وصلنا للشيخ نصر هو كتابه: الحجة علىٰ تارك المحجة[4]. ومع أن الكتاب الأصلي لم يصلنا، بل وصلنا مختصره، فإن المختصر لم يحذف من أصل الكتاب شيئًا، وإنما حذف أسانيد الكتاب، وحذف المكرر من رواياته، إلا أن يكون فيه زيادة[5].

---

(١) تبيين كذب المفتري (٢٨٦، ٢٨٧)، وانظر أيضًا: طبقات السبكي (٥/ ٣٥١)، طبقات الإسنوي (٢/ ٢٠٧)، الحجة علىٰ تارك المحجة، مقدمة المحقق (١/ ١٩-١٣٩).

(٢) يقول آل كاشف الغطاء عن نكاح المتعة: «انفردت به الإمامية من بين سائر فرق المسلمين، بالقول بجوازه، وبقاء مشروعيته إلىٰ الأبد». اهـ أصل الشيعة وأصولها (٩٨)، ويتحدث الخميني عن المسائل المتعلقه بفقهه وشروطه عندهم، ثم يقول في آخر مسألة: «يجوز التمتع بالزانية، علىٰ كراهية، خصوصًا لو كانت من العواهر والمشهورات بالزنا، وإن فعل: فليمنعها من الفجور»!! اهـ الخميني، تحرير الوسيلة (٢/ ٢٦٥).

(٣) نصر المقدسي: تحريم نكاح المتعة (١٦٨). وهذا الكتاب لم يصلنا كاملًا. انظر: مقدمة المحقق (١٠٠). ويحكي أبو بكر ابن العربي المالكي، وهو تلميذ مباشر للشيخ نصر [انظر: قانون التأويل (٩١، ١٠٤، ١٠٦)]، مناظرة طريفة لشيخه مع بعض رؤساء الرافضة. انظر: العواصم من القواصم (٥٣).

(٤) يذكر النَّوويُّ هذا الكتاب في كتب نصر المقدسي التي عنده. انظر: تهذيب الأسماء (١/ ٢/ ١٢٦). وأما علاء الدين العطار، تلميذ النَّوويِّ، فقد روىٰ الكتاب مسندا إلىٰ مؤلفه، المقدسي. ينظر: الاعتقاد الخالص عن الانتقاد، للعطار (١٨٠).

(٥) انظر: مقدمة الكتاب (١/ ٣).

هذا الكتاب الذي بين أيدينا هو في حقيقته كتاب منهج بالمقام الأول، قبل أن يكون مصنفا كلاميًّا يقدم لنا المسائل المطروقة في ذلك العلم، بحسب رؤية المؤلف، ومنهجه الذي يختاره.

تدور موضوعات الجزء الأول من الكتاب بأكمله حول تقرير حجية الكتاب والسنة، بالمقام الأول، ثم تقرير حجية الإجماع، وسنة السلف والصحابة، والتحذير من مخالفة شيء من هذه الأصول، أو الخروج عن جماعة المسلمين.

ثم ينتقل إلىٰ المحور الثاني من محاور هذا الجزء، وهو: «جماع أبواب النهي عن الكلام والأهواء والبدع».

وأما الجزء الثاني فلا يخرج في عمومه، علىٰ كثرة أبوابه وتراجمه، عن تقرير هذين المحورين، والتأكيد عليهما، والتحذير من المخالفة لذلك المنهج.

بيد أن أبا الفتح لم يُخلنا من ذكر آرائه العقدية هنا، ولو علىٰ وجه الإجمال؛ ففي أوائل الجزء الثاني يذكر عددًا من عقائد أئمة السنة المجملة، كعقيدة ابن المبارك، والإمام أحمد، ومحمد بن يحيىٰ الذهلي وغيرهم، لكنه يبدأ ذلك بسياق اعتقاده هو جوابًا لمن سأله عما أجمع عليه أهل العلم والديانة، وما يلزم الناس المصير إليه:

«**إن الذي أدركت عليه أهل العلم**، ومن لقيتهم وأحدث عنهم، ومن بلغني قوله من غيرهم، ممن يعول عليه، ويرجع في النوازل إليه، ممن ينطق عن علم صائب . . .، مشهور في وقته بالأمانة، موصوف بالقدوة والزعامة، ناطق عن الكتاب والسنة وإجماع علماء الأمة، مجانب للبدعة والضلالة، والأهواء والجهالة:

أنه لا يجوز اعتقاد ما لم يكن له أصل في كتاب الله تعالىٰ، ولا سنة رسوله ﷺ، وإجماع أهل العلم، من الصحابة والتابعين لهم بإحسان، عليهم من الله الرحمة والرضوان، ولا يحل الكلام فيه، وأنه بدعة وضلالة، ومعصية وجهالة. ثم الاعتقاد بعد ذلك أن الله تعالىٰ واحد أحد. .».

ثم أخذ في سياق اعتقاده، وفيه: «أنه لا يجوز لأحد مخالفة أمره تعالىٰ

وجل، ولا نُجاوزه؛ نصفُه[1] بما وصف به نفسه في كتابه، وعلىٰ لسان نبيه ﷺ، لا نجاوز ذلك ولا نزيد عليه، ولا نقيس بعقولنا غيره عليه، بل نسلم ذلك إليه، ونتوكل في توفيقنا عليه.

وأن الإيمان قول وعمل، يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، وأن القرآن كلام الله ﷻ، وحيه وتنزيله غير مخلوق، كيف تلي، وكيف قرئ، وكيف كتب»، ثم يقرر إثبات القدر، ويتحدث عن فضائل الصحابة.

ثم يعود إلىٰ باب الصفات: فيثبت العلو والاستواء، ويتحدث عن الرؤية، وبعض مسائل السمعيات[2].

* * *

مُحيي السنة البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود الفرَّاء (ت: ٥١٦هـ):

قال فيه الذَّهبيُّ: كان البغوي يلقب بمحيي السنة، وبركن الدين، وكان سيدًا إمامًا، عالمًا علامة، زاهدًا قانعًا باليسير . . . وكان أبوه يعمل الفِرَاء ويبيعها، بورك له في تصانيفه، ورزق فيها القبول التام، لحُسن قصده، وصدق نيته، وتنافس العلماء في تحصيلها، وكان لا يلقي الدرس إلا علىٰ طهارة، وكان مقتصدًا في لباسه . . . **علىٰ منهاج السلف حالًا وعقدًا**، وله القدم الراسخ في التفسير، والباع المديد في الفقه رحمه الله[3].

لا نعلم للبغوي كتابًا خاصًا في مسائل الاعتقاد، ولم يذكر أحد ممن ترجم له شيئًا في ذلك، غير أن كتابيه المهمين: شرح السنة، ومعالم التنزيل، الذي هو تفسيره المعروف، مصدران غنيان بآرائه العقدية.

يبدأ البغوي شرح السنة بكتاب (الإيمان)، وليس مراده بهذا الصنيع أن يتحدث عن مفهوم الإيمان، وشعبه، وعلاقته بالعمل، وزيادته ونقصانه، كما فعل

---

(١) في الأصل: «يصفه»، «لا يجاوز»، «لا يزيد»، والمثبت بالنون هو الموافق لما بعده: «ولا نقيس..».

(٢) الحجة في بيان المحجة (٢/ ٣٣٤-٣٥٦)، والاعتقاد مجمل، لا يتجاوز بضع صفحات، لكن المحقق طول في التعليق عليه، وشرح الأصول المضمنة فيه.

(٣) السير (١٩/ ٤٤١)، وانظر: وفيات الأعيان (٢/ ١٣٦)، طبقات السبكي (٧/ ٧٥)، طبقات ابن أبي شهبة (١/ ٢٨١)، دائرة المعارف الإسلامية (٧/ ٤٤٥).

البخاري مثلا، بل إنه أدخل الأبواب التي تتعلق بالمنهج العقدي، والمسائل العقدية، التي نثرها البخاري في عدة كتب من صحيحه: الإيمان، القدر، الاعتصام بالسنة، التوحيد، كل هذه الأبواب، جمع البغوي مقاصدها في هذا الكتاب.

يلخص البغوي أصله العام في باب الصفات، عند شرحه لحديث: «ما مِن قلبٍ إلا وهو بين إصبَعَين من أصابعِ ربِّ العالمين، إذا شاء أن يقيمَه أقامَه، وإذا شاء أن يُزِيغَه أزاغَه»[1]:

«والإصبع المذكورة في الحديث صفة من صفات الله ﷻ، وكذلك كل ما جاء به الكتاب أو السنة من هذا القبيل في صفات الله تعالىٰ، كالنفس، والوجه، والعين، واليد، والرجل، والإتيان، والمجيء، والنزول إلىٰ السماء الدنيا، والاستواء علىٰ العرش، والضحك والفرح. قال الله ﷻ لموسىٰ: ﴿وَٱصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِى﴾ [طه: ٤١]، وقال الله ﷻ: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِىٓ﴾ [طه: ٣٩][2]، وقال الله ﷻ: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]، وقال الله ﷻ: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧][3]، وقال الله ﷻ: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، وقال: ﴿يَٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾ [سورة ص: ٧٥][4]، ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر: ٦٧][5]،

---

(١) شرح السنة رقم (٨٩) من حديث النواس بن سمعان، والحديث رواه -أيضًا- أحمد (١٧٦٣٠)، وابن ماجه، وقال البوصيري: «إسناده صحيح». انظر: مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه (١/ ٨٧)، وأصل الحديثُ في مسلم (٢٦٥٤) من حديث عبد الله بن عمرو.

(٢) لا يتعرض في تفسير هذه الآية (٥/ ٢٧٢ - طيبة) لصفة العين.

(٣) مع أنه يصرح هنا، وفي تفسير الآية (٦٤) من المائدة، بإثبات الوجه؛ فإننا لا نجده في تفسيره للآيات المذكورة هنا أو نظائرها، يستند إليها في إثبات الصفة.

(٤) في تفسيره لآية المائدة (٣/ ٧٦ طيبة، ٢/ ٥٠ المعرفة)، يقول: «ويد الله صفة من صفاته، كالسمع والبصر والوجه»، غير أنه لا يعود إلىٰ المسألة في آية ﴿صٓ﴾ المذكورة هنا. وانظر تفسير الآية (١٤٥) من الأعراف، (٢/ ١٩٩ط المعرفة).

(٥) في تفسيره لهذه الآية (٧/ ١٣١ طيبة، ٤/ ٨٧ المعرفة)، يروي الأحاديث الواردة في تفسيرها وتحقيق ما ذكره هنا، وفيها ذكر القبضة والأصابع. وانظر كتاب التفسير من صحيح البخاري، حول هذه الآية، حديث (٤٨١١)، وكتاب التوحيد، باب قول الله تعالىٰ: لما خلقت بيدي. وأيضًا: صحيح مسلم (٢٧٨٦).

﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ [البقرة: ٢١٠][1]، وقال الله ﷻ: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢][2]، وقال الله ﷻ: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، وقال الله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱلرَّحْمَٰنُ﴾ [الفرقان: ٥٩][3]، وقال رسول الله ﷺ: «**ينزل ربنا كل ليلة إلىٰ السماء الدنيا حين يبقىٰ ثلث الليل الآخر**»[4]، وروىٰ أنس عن النبي ﷺ، قال: «**لا تزال جهنم يلقىٰ فيها، وتقول: هل من مزيد حتىٰ يضع رب العزة فيها قدمه**»، وفي رواية أبي هريرة: «**حتىٰ يضع الله رجله**»[5]، وفي حديث أبي هريرة في آخر من يخرج من النار: «**فيضحك الله منه، ثم يأذن له في دخول الجنة**»[6]، وفي حديث جابر: «**فيتجلىٰ لهم يضحك**»[7]، وفي حديث أنس وغيره: «**الله أفرح بتوبة عبده من أحدكم يسقط علىٰ بعيره وقد أضله في أرض فلاة**»[8].

---

(١) في تفسيره لهذه الآية -(١/ ٢٤١ طيبة، ١/ ١٨٤ المعرفة)- يقول: «والأولىٰ في هذه الآية وما شاكلها: أن يؤمن الإنسان بظاهرها، ويكل علمها إلىٰ الله تعالىٰ، ويعتقد أن الله عز اسمه منزه عن سمات الحدث. علىٰ ذلك مضت أئمة السلف وعلماء السنة».

(٢) لم يصرح بذلك في تفسيره للآية (٨/ ٤٢٢ طيبة)، بل ذكر قول الحسن: «جاء أمره وقضاؤه»، وقول الكلبي: «ينزل»؛ ولم يرجح بينهما. وانظر: فتاوىٰ ابن تيمية (٥/ ٤٠٠) وما بعدها، وحاشية محقق التفسير، ط طيبة.

(٣) في نظيرتها من سورة الرعد (٢)، يقول: «علا عليه». (٤/ ٢٩٣ طيبة، ٣/ ٦ المعرفة)، وانظر تفصيل موقف الإثبات عنده في تفسير (٥٤) الأعراف (٣/ ٢٣٥ طيبة، ٢/ ١٦٥ المعرفة).

(٤) يعود البغوي لرواية هذا الحديث مسندًا، في «باب: إحياء آخر الليل وفضله» (٤/ ٦٣-٦٨)، لكنه لا يتعرض فيه للبحث العقدي، أو الإشارة إلىٰ ما فيه من الصفة.

(٥) يورد هذه الأحاديث في تفسير سورة ق (٣٠)، ولا يتكلم عن مضمونها بشيء، لكنه يعود في شرح السنة، فيعقد بابًا لتفسير هذه الآية، ويروي فيه هذا الحديث، ويتبعه بتقرير موقفه العقدي العام، بنحو مما هنا. انظر: شرح السنة (١٥/ ٢٥٧-٢٥٨).

(٦) يروي الحديث بطوله في تفسيره (٥/ ٢٥٠)، والحديث رواه البخاري (٨٠٦)، ومسلم (١٨٣).

(٧) رواه مسلم، كتاب الإيمان، باب: أدنىٰ أهل الجنة منزلة (١٩١)، وفيه موطن الشاهد.

(٨) يعود فيروي الحديث بطوله في باب التوبة من كتاب الدعوات، ويحكي تأويل الخطابي له: «الله أفرح «معناه: أرضىٰ بالتوبة وأقبل لها، والفرح الذي يتعارفه الناس في نعوت بني آدم غير جائز علىٰ الله ﷻ . . . وكذلك فسر الضحك الوارد في الحديث في صفات الله ﷻ بالرضىٰ، وكذلك الاستبشار قد جاء في الحديث، ومعناه عندهم: الرضا». ثم تعقبه بقوله: «والمتقدمون من أهل الحديث فهموا من هذه الأحاديث ما وقع الترغيب فيه من الأعمال، والإخبار عن فضل الله ﷻ، وأثبتوا هذه الصفات لله ﷻ، ولم يشتغلوا بتفسيرها، مع اعتقادهم أن الله ﷻ منزه عن صفات المخلوقين؛ ليس كمثله =

فهذه ونظائرها صفات لله تعالىٰ ورد بها السمع، يجب الإيمان بها، وإمرارها علىٰ ظاهرها، معرضا فيها عن التأويل، مجتنبا عن التشبيه، معتقدا أن الباري ﷻ لا يشبه شيءٌ من صفاته صفاتِ الخلق، كما لا تشبه ذاتُه ذواتِ الخلق، قال الله ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

وعلىٰ هذا مضىٰ سلف الأمة، وعلماء السنة، تلقوها جميعًا بالإيمان والقبول، وتجنبوا فيها عن التمثيل والتأويل، ووكلوا العلم فيها إلىٰ الله ﷻ، كما أخبر الله ﷻ عن الراسخين في العلم، فقال ﷻ: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧] . . .»[١].

يورد البغوي في شرح السنة أبوابًا عديدةً في مسائل القدر، ويروي طائفةً من الأحاديث التي انتقاها لبيان معتقد أهل السنة، غير أنه يلخص ذلك الباب كله بقوله:

«لا يقدر أحد أن يسقط الأصل، الذي هو القدر، ولا أن يُبطِل الكسب، الذي هو السبب، ومن فعل واحدًا منهما، خرج عن القصد[٢] إلىٰ أحد الطرفين: إلىٰ مذهب القدر، أو الجبر»[٣].

وهي نفس الفكرة التي يكررها، بعبارةٍ أكثر وضوحًا في تفسيره لقول الله ﷻ: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [التغابن: ٢]:

«وجملة القول فيه: أن الله خلق الكافر، وكفرُه فعلٌ له وكسب، وخلَق المؤمن، وإيمانه فعل له وكسب؛ فلكل واحد من الفريقين كسب واختيار، وكسبه

= شيء وهو السميع البصير». شرح السنة (٥/ ٨٨)، وانظر كلام الخطابي في: أعلام الحديث، له (٣/ ٢٢٣٨). وانظر: شرح السنة (١١/ ٧٦-٧٧) حيث يحكي ما (قيل) في تأويل «عجب الله من قوم يدخلون الجنة في السلاسل»، بالرضا ويحكي فيه قولين آخرين، ولا يتعقبه بشيءٍ وانظر أيضًا: التفسير (٧/ ٣٦طيبة)، (٤/ ٢٤ المعرفة)، ويفعل مثل ذلك في حديث (فاستحيا، فاستحيا الله منه). انظر: شرح السنة (١٢/ ٢٩٩). في حين أنه يصرح بتأويل الرحمة بأنها إرادة الله الخيرَ لأهله، والغضب بأنه إرادة الانتقام من العصاة. انظر: التفسير (١/ ٥١، ٥٥طيبة، ١/ ٣٨، ٤٢ المعرفة).

(١) شرح السنة (١/ ١٦٨-١٧١). وانظر إجماله لهذا الموقف في تفسيره للآية (٦٤) من سورة المائدة، (٣/ ٧٦-٧٧) ط طيبة، (٢/ ٥٠) ط المعرفة.

(٢) في الأصل: المقصد، ولعل الصواب ما أثبت.

(٣) شرح السنة (١/ ١٢٧).

واختياره، بتقدير الله ومشيئته؛ فالمؤمن بعد خلق الله إياه: يختار الإيمان؛ لأن الله تعالىٰ أراد ذلك منه، وقدَّره عليه، وعلِمه منه، والكافر بعد خلق الله تعالىٰ إياه: يختار الكفر؛ لأن الله تعالىٰ أراد ذلك منه، وقدَّره عليه، وعلِمه منه.

وهذا طريق أهل السنة والجماعة، من سلكه أصاب الحق، وسلم من الجبر والقدر»(١).

ويقرر، في هذا الباب المشكل، المهم أيضًا: «أن أمر الله بمعزل عن مشيئته وإرادته، فإنه مريدٌ لجميع الكائنات، غير آمر بجميع ما يريد، وعلىٰ العبد أن يتبع أمره، وليس له أن يتعلَّق بمشيئته، فإنَّ مشيئته لا تكون عذرًا لأحدٍ»(٢).

وأما مسائل الإيمان: فيعنىٰ بتقرير مذهب أهل السنة فيها، وأنه قول وعمل، يزيد وينقص، ويرد علىٰ المرجئة مقالتهم فيه(٣)، ويقول عنهم، في سياق آخر: «المرجئة: هم الذين لا يرون الطاعة من الإيمان، ويقولون: الإيمان لا يزيد بالطاعة، ولا ينقص بالمعصية»(٤).

إننا نظفر من البغوي بنصٍّ رائعٍ، يلخص لنا أصول الاعتقاد العامة، فكرًا ومنهاجًا، في ضوء الحديث المشهور: «الدين النصيحة»(٥):

«**فمعنىٰ نصيحة الله ﷻ**: الإيمان به، وصحةُ الاعتقاد في وحدانيته، وترك الإلحاد في صفاته(٦)، وإخلاص النية في عبادته، وبذل الطاعة فيما أمر به، ونهىٰ عنه، وموالاةُ من أطاعه، ومعاداةُ من عصاه، والاعتراف بنعمه، والشكر له عليها.

---

(١) معالم التنزيل (٤/ ٣٥٢)، (٨/ ١٤٠) ط طيبة.

(٢) التفسير (٣/ ٢٠٢ ط طيبة).

(٣) انظر: شرح السنة (١/ ٣٣) وما بعدها.

(٤) شرح السنة (١٣/ ١٢٩-١٣٠).

(٥) وجدنا عناية بهذا الحديث من الشافعية الذين نؤرخ لهم، وفي سياق عقدي أيضًا، عند محمد بن نصرٍ المروزي. انظر: تعظيم قدر الصلاة (٢/ ٦٨١) وما بعدها.

(٦) يذكر في شرح السنة (٦/ ٢٧٤) أن اليمين إنما تنعقد بالله، أو باسم من أسمائه، أو بصفة من صفاته، وينقل في التفسير (٣/ ٣٠٧ طيبة، ٢/ ٢١٨ المعرفة) عن أهل المعاني أن الإلحاد في أسماء الله: تسميته بما لم يتسم به، ولم ينطق به كتاب الله، ولا سنة رسوله ﷺ.

وحقيقة هذه الإضافة راجعةٌ إلىٰ العبد في نصيحة نفسه لله، والله غني عن نصح كلِّ ناصحٍ.

أما النصيحة لكتاب الله: فالإيمان به، وبأنه كلام الله ووحيه وتنزيله[1]، لا يقدر علىٰ مثله أحدٌ من المخلوقين، وإقامة حروفه في التلاوة، والتصديق بوعده ووعيده، والاعتبار بمواعظه، والتفكر في عجائبه، والعمل بمحكمه، والتسليم لمتشابهه.

وأما النصيحة لرسول الله ﷺ: فهي التصديق بنبوته، وقبول ما جاء به، ودعا إليه، وبذل الطاعة له فيما أمر ونهىٰ، والانقيادُ له فيما حكم، وأمضىٰ، وترك التقديم بين يديه، وإعظام حقه، وتعزيره وتوقيره، ومؤازرته ونصرته، وإحياء طريقته في بث الدعوة، وإشاعة السنة، ونفي التهمة في جميع ما قاله ونطق به، كما قال جل ذكره: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ﴾ [النساء: ٦٥]، وقال عز اسمه: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ﴾ [النجم: ٣].

وأما النصيحة لأئمة المسلمين: فالأئمة هم الولاة من الخلفاء الراشدين فمن بعدهم، ممن يلي أمر هذه الأمة ويقوم به، فمن نصيحتهم بذل الطاعة لهم في المعروف، والصلاة خلفهم، وجهادُ الكفار معهم، وأداءُ الصدقات إليهم، وترك الخروج عليهم بالسيف إذا ظهر منهم حيفٌ، أو سوءُ سيرةٍ، وتنبيههم عند الغفلة، وألا يغروا بالثناء الكاذب عليهم، وأن يدعىٰ بالصلاح لهم.

وقد يتأول ذلك أيضًا في الأئمة الذين هم علماء الدين، فمن نصيحتهم قبول ما رووه إذا انفردوا، وتقليدهم ومتابعتهم علىٰ ما رووه إذا اجتمعوا.

وأما نصيحة المسلمين، فجماعها إرشادهم إلىٰ مصالحهم من تعليم ما يجهلونه من أمر الدين، وأمرهم بالمعروف، ونهيهم عن المنكر، والشفقةِ عليهم، وتوقير كبيرهم، والترحم علىٰ صغيرهم، وتخولهم بالموعظة الحسنة»[2].

❀ ❀ ❀

---

(١) يعقد في كتاب الإيمان من شرح السنة (١/ ١٨١-١٨٨) بابًا في الرد علىٰ من قال بخلق القرآن.

(٢) شرح السنة (١٣/ ٩٤-٩٥).

أبو الحسن، محمد بن عبد الملك الكَرَجي (ت: ٥٣٢هـ).

قال فيه ابن السَّمْعانيِّ: «هو إمام ورع، فقيه مفت محدث، خيِّر أديب شاعر، أفنىٰ عمره في جمع العلم ونشره . . . **وله القصيدة المشهورة في السنة، نحو مائتي بيت، شرح فيها عقيدة السلف**، وله تصانيف في المذهب والتفسير» اهـ.

وقال ابن الصلاح: «من فضلاء وقته المُفْتِينَ».

وقال ابن كثير: «وله مصنفات كثيرة منها: **الفصول في اعتقاد الأئمة الفحول**، يذكر فيه مذاهب السلف في باب الاعتقاد، ويحكي فيه أشياء غريبة حسنة . . وكان لا يقنت في الفجر، ويقول: لم يصح ذلك في حديث، وقد كان إمامنا الشافعي يقول: إذا صح الحديث فهو مذهبي، واضربوا بقولي الحائط»[(١)]!!

قصيدة أبي الحسن الكرجي، التي ذكر تلميذه ابن السَّمْعانيِّ (ت: ٥٦٢هـ) أنها نحو مائتي بيت، قد أشار إليها أيضًا شيخ الإسلام ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ) أيضًا: «قصيدته المشهورة في اعتقاد أهل السنة، وهي منقولة من خط الشيخ أبي عمرو بن الصلاح»[(٢)]، وزاد الحافظ الذَّهبيُّ (ت: ٧٤٨هـ): «وعلىٰ هذه القصيدة مكتوب بخط العلامة تقي الدين بن الصلاح: هذه عقيدة أهل السنة وأصحاب الحديث»[(٣)].

ترجم تاج الدين السُّبكيُّ (ت: ٧٧١هـ) لأبي الحسن، فهو فقيه شافعي، له تصنيف في فقه المذهب: (الذرائع في علم الشرائع)، غير أن الذي أثار ثائرة

---

(١) انظر: طبقات الفقهاء الشافعية، لابن الصلاح (١/ ٢١٥)، تاريخ الإسلام (٣٦/ ٢٩٥)، طبقات الشافعيين، لابن كثير، (١/ ٦٠٦) طبقات السبكي (٦/ ١٣٧)، طبقات ابن أبي شهبة (١/ ٣١٠). وأما ابن السَّمْعانيّ فقال: «كتبت بالكرج عن الإمام أبىٰ الحسن محمد ابن أبىٰ طالب عبد الملك بن محمد الكرجي، وكان إمامًا متقنًا مكثرًا من الحديث، وسمعت من ابنه أبىٰ معمر وهب الله بالكرج» اهـ. الأنساب (١٠/ ٣٨١). ولم تزد في النسخة التي بين أيدينا علىٰ هذا. ولم أقف له علىٰ ترجمة له في معجم شيوخه (التحبير). وانظر: مقدمة العلامة المعلمي اليماني، لتحقيق كتاب الأنساب (١/ ١٨-٢٠).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٣/ ٢٦٥).

(٣) مختصر العلو (٢٥٥).

التاج السُّبكيِّ في شأن الكرجي، هو قصيدته المذكورة، وما فيها من قدح في الأشعري وطريقته، فانبرىٰ لنقد القصيدة، والحط علىٰ قائلها:

«إذا عُرف هذا؛ فاعلَم أنَّا وقفنا علىٰ قصيدةٍ تعزىٰ إلىٰ هذا الشَّيخ، وتُلقَّب بـ (عروس القصائد في شموس العقائد)، نالَ فيها من أهل السُّنَّة، وباح بالتجسيم، فلا حيَّا اللهُ معتقدَها، ولا حيَّا قائلَها؛ كائنًا مَن كان!! وتكلَّم فيها في الأشعريِّ أقبحَ كلامٍ، وافترىٰ عليه أيَّ افتراءٍ».

ولا يخفىٰ أن (التجسيم) الذي ادعاه ابن السُّبكيِّ علىٰ الرجل هنا، وهو منه براء: هو ما ذكر في القصيدة، من إثبات الصفات، علىٰ طريق السلف الصالح، وإلا؛ فلم ينقل عنها حرفًا واحدًا في ذكر التجسيم، أو التشبيه، وحاشاه من ذلك.

وذكر إشارة شيخه الذَّهبيِّ للقصيدة، ونقل كلام السَّمْعانيِّ فيها، وذكر مطلع القصيدة، وما فيه، ثم قال: «ومنها:

عـقـائـدهـم أَنَّ الْإِلَـه بِـذَاتِـهِ ... علىٰ عَرْشهِ مَعْ عِلْمِه بالغوائبِ

وهذا من أسهل ما فيها، وليس فيها ما يُنكر معناه، إلَّا قوله (بذاته)، وهي عبارةٌ سبقَه إليها ابنُ أبي زيدٍ المالكي في (الرسالة)، إلا أنه بيت سمجٌ مردودٌ؛ فإنَّ قولَه: (علىٰ عرشه مع علمه بالغوائب): كلامٌ لا ارتباط لبعضه ببعض؛ فإنَّه لا ارتباط لعلم الغيب بمسألة الاستواء[1]!!

وقوله (بالغوائب): إن أرادَ (جمع غيب)؛ فهو لحنٌ، فإنَّ (الغيب) لا يثنَّىٰ ولا يُجمَع، لأنَّه اسم جنس، ولئن جُمع؛ فجَمْعه: (غيوب)، وإن أرادَ

---

(١) هذا من عجيب نقده وتحامله علىٰ الرجل، فإن النص علىٰ ذلك في عبارات السلف، أكثر من أن يخفىٰ، نص عليه الإمام مالك، وأحمد وغيرهما، والتعبير به: ذائعٌ، فاشٍ؛ في نحو قوله تعالىٰ: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾: يريدون الرد علىٰ الحلولية في قولهم: إنه في كل مكان بذاته، سبحانه، مع إثبات معية العلم. قال ابن عبد البر ﷺ في شرح حديث النزول - الاستذكار (٨/ ١٤٨)-: «وفي هذا الحديث دليل علىٰ أن الله ﷻ في السماء علىٰ العرش من فوق سبع سماوات وعلمه في كل مكان، كما قالت الجماعة أهل السنة أهل الفقه والأثر» اهـ. وقال أيضًا في التمهيد (٦/ ١٣٠-١٣١ - ترتيبه): «علماء الصحابة والتابعين الذين حملت عنهم التأويل في القرآن قالوا في تأويل هذه الآية هو علىٰ العرش وعلمه في كل مكان وما خالفهم في ذلك أحد يحتج بقوله» اهـ.

جمع (غائبة): لُحِّن عليه[1].

ثـم ساق أبياتًا في اليدَين، والكف[2]، والصَّوت، والضَّحك، ووضْعِ القدَم، والأصابع، والصُّورة، والغيرة، والحياء، وأنحاء ذلك. وليس فيه كبير أمر؛ إلَّا أنَّ جمْعَها دليلٌ منه علىٰ محاولة التجسيم[3]؛ فإنَّها لم ترِدْ في الشَّريعة مجموعةً، بل مفرَّقة، وفي كلِّ مكان قرينةٌ ترشد إلىٰ المراد؛ فإذا جمعها جامعٌ: أضلَّ ضلالًا مُبينًا[4].

ثمَّ ذكر التجسيم والتجهم والاعتزال والرفض والإرجاء، وجمعَ الكلَّ في بيتَين فقال:

طرائقُ تجسيمٍ وطُرْقُ تجهُّم ... وسُبْلُ اعتزالٍ: مثلُ نَسْجِ العناكبِ
وَفِي قدرٍ والرفضِ طُرْقٌ عِمِيَّةٌ ... وَمَا قيل فِي الإرجاء، مِن نَعْبِ ناعبِ»

ثم ذكر أبياتًا في نقد الأشعريِّ[5]، وكلامِه، وتكلَّمَ بأمور من السِّباب، ونحوه، ليس فيها شيء يستحق الوقوف عنده، أو نقاشه، ثم ختم كلامه بقوله:

«ثم أقول: قبَّح الله قائلَها كائنا مَن كانَ، وإن يكن هو هذا الكرجيَّ؛ فنحن نبرأ إلىٰ الله منه»!!

---

(١) لم يبين وجه «تلحينه» في جمع (غائبة)، وهو لا لحن فيه، فإن (فواعل) جمع منقاس لـ (فاعلة)؛ وكأنه ضرب عليه بعدُ؛ كما أشار المحقق إلىٰ نسخه، ولم يثبته إلا من المطبوع السابق!! وقد بقي عليه الاحتمال الثالث، وهو الذي يحتمل التلحين: أنه جمع (غائب)؛ يعني: مع علمه بكل أمر غاب عن الخلائق. مع أنه كذلك: جمع صحيح، كما نصوا عليه، وإن كان قليلًا. ومنه: (ومثلي في غوائِبِكُمْ قليل). وانظر: شرح الشافية، لابن الحاجب (٢/ ١٥٣)، وارتشاف الضرَب، لأبي حيان (١/ ٤٥١)، وتاج العروس (١٦/ ٣٢٤).

(٢) في المطبوع: «والكيف»، وإشار إلىٰ نسخة (ص): «والكف». وهي الصواب، بلا ريب.

(٣) وهذا مما يدلك علىٰ أن ما (يحاوله) السبكي، من رمي صاحبنا بالتجسيم، هو: مذهب الإثبات الذي يقرره الكرجي.

(٤) وهذه أيضًا: إحدىٰ مماحكات الأشاعرة، إذا ذكر أهل الإثبات نصوص الصفات، مع أنهم -أي: الأشاعرة- يجمعونها أيضًا، في مصنفاتهم التأويلية، كما فعل ابن فورك وغيره، وكما يجمعون الصفات السبع أو الثمانية، أو ما شئت. وعامة أهل الحديث يبوبون عليها في كتب التوحيد والرد علىٰ الجهمية، و«النعوت»، ونحو ذلك. ويأتي مزيد بحث في الكلام علىٰ مسائل الصفات.

(٥) سبق نقل بعضها في مبحث: الكلام الأشعري، وجدل المشروعية.

كذا قال، وفعل، في ختام نقده المتحامل، الغالي، كما قال، وفعل، في مُسْتَهلِّ كلامه عن (القصيدة)، عفا الله عنه.

لأبي الحسن الكرجي، مصنف عقدي نفيس، أسماه: (الفصول في الأصول عن الأئمة الفحول إلزامًا لذوي البدع والفضول)[١]؛ بيد أنه، ومن أسف، لم يصلنا هو الآخر، وإنما وصلنا نقول مستفيضة، بالغة منه، عبر تراث شيخ الإسلام ابن تيمية[٢]، رَحِمَهُ اللهُ، تدل علىٰ نفاسته، ورسوخ صاحبه في علم العقائد، والمنهج السلفي.

❁ ❁ ❁

أبو القاسم الأصبهاني، إسماعيل بن محمد بن الفضل، قِوَام[٣] السُّنَّة (ت: ٥٣٥هـ):

وصفه الذَّهبيُّ بقوله: الإمام العلامة الحافظ، شيخ الإسلام. وقال عنه تلميذه الحافظ أبو موسىٰ المديني (ت: ٥٨١هـ): إمام أئمة وقته، وأستاذ علماء عصره، وقدوة أهل السنة في زمانه، ولا أعلم أحدًا عاب عليه قولًا ولا فعلًا، ولا عانده أحدٌ إلا ونصره الله، وكان نَزِه النفس عن المطامع، لا يدخل علىٰ السلاطين، ولا علىٰ من اتصل بهم.

وقال الحافظ يحيىٰ بن منده: كان أبو القاسم حسن الاعتقاد، جميل الطريقة، قليل الكلام، ليس في وقته مثله[٤].

ترجمه الإسنوي في طبقات الشافعية[٥]، ونقل ابن تيمية عن كتابه الحجة،

(١) سبقت الإشارة إليه، والنقل عنه، في فصل: (العلاقة بين الشافعية والأشعرية)، ويأتي النقل عنه في مواضع من الدراسة، إن شاء الله.

(٢) ينظر: مجموع الفتاوىٰ (٤/ ١٧٥)، درء التعارض (٢/ ٩٥)، بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٤٠٠)، ومواضع أخرىٰ من كتبه.

(٣) كذا في السير، وتوضيح المشتبه، لابن ناصر الدين (٤/ ٣٣٣) وتاج العروس (١٥/ ٨٩) والأعلام (١/ ٣٢٣)، لكنه في جميعها مضبوط بالقلم، ولم أر من نص علىٰ ضبطه، أو بين علة ذلك اللقب!!

(٤) انظر هذه النصوص وغيرها في ترجمته من السير (٢٠/ ٨٠-٨٦)، تذكرة الحفاظ (٤/ ١٢٧٧-١٢٨١).

(٥) طبقات الشافعية (١/ ١٧٥-١٧٦)، ولا يخرج ما فيها عما أورده الذهبي.

ووصف صاحبه بأنه شافعي[1]، وقال ابن القيم: وكان إمامًا للشافعية في وقته[2].

الأثر العقدي الذي وقفنا عليه لقِوَام السنة هو كتابه المهم: الحجة في بيان المحجة، وهو في حقيقته مجموعة من الأمالي، ويبدو أن هذه كانت طريقة أبي القاسم في عامة مؤلفاته[3].

يقول أبو القاسم في خطبة كتابه:

«وحين رأيت قِوَام[4] الإسلام بالتمسك بالسنة، ورأيت البدعة قد كثرت، والوقيعة في السنة قد فشت، ورأيت اتِّباع السنة عند قومٍ نقيصةً، والخوض في الكلام درجة رفيعة: رأيت أن أملي كتابا في السنة، يعتمد عليه من قصد الاتباع وجانب الابتداع، وأبين فيه اعتقاد أئمة السلف وأهل السنة في الأمصار، والراسخين في العلم من الأقطار؛ ليلزم المرء اتباع الأئمة الماضين، ويجانب طريقة المبتدعين، ويكون من صالحي الخلف لصالحي السلف، وسميته: كتاب الحجة في بيان المحجة، وشرح التوحيد ومذهب أهل السنة»[5].

كفانا أبو القاسم -إذًا- مؤونة التعليل لتأليفه، أو التفحص عن منهاجه؛

---

(١) درء التعارض (٢/ ٩٤) لكن ورد تسمية الكتاب فيه: «الحجة علىٰ تارك المحجة»، والصواب: «الحجة في بيان المحجة»، وقد ورد علىٰ الصواب في: بيان تلبيس الجهمية (١/ ١٠٦) قاسم، وسبق كتاب: الحجة علىٰ تارك المحجة، للشيخ نصر المقدسي.

(٢) اجتماع الجيوش (٦٧).

(٣) انظر: تذكرة الحفاظ (٤/ ١٢٧٩). وقد انعكست طبيعة الإملاء علىٰ الكتاب الذي يخلو من أي ترتيب منطقي للموضوعات فيما بينها، أو استكمال لعرض الموضوع في مكان واحد، بل يضع بعض الفكرة في مكان، وبعضها في مكان آخر، لا يبالي ما فرق بينهما، إلىٰ آخر ما يظهر في طبيعة هذه الأمالي، ولعله لذلك السبب كثرت فيه النقول غير المنسوبة إلىٰ قائل معين، بل يقول: «قال بعض علماء السنة»، أو لا يقول شيئًا مطلقًا. ولو حظي الكتاب بتحقيق علمي، لأمكن تدارك قدر كبير من هذه المشكلات، بيد أن إخراج الكتاب، لم يكن علىٰ الوجه المأمول له، سواء كان من جهة قراءة النص وتقويمه، أم من جهة الخدمات الإضافية المساعدة للباحث فيه.

(٤) قال الزبيدي: «القِوام، بالكسر: نظام الأمر وعماده وملاكه الذي يقوم به. . ، كقيامه، بالياء؛ يقال: فلان قِوام أهل بيته، وقيامهم: وهو الذي يقيم شأنهم». تاج العروس (٣٣/ ٣١٣).

(٥) الحجة في بيان المحجة (١/ ٨٤).

فالرجل يقرر -بكتابه- عقائد أئمة السلف، ويوضح منهاجهم في الاتباع، ويجانب الكلام والابتداع.

يتحدث قوام السنة في فصول عديدة عن فضائل الأثر ومتبعيه، وعن تعظيم الكتاب والسنة، ولزوم الأخذ بهما(١). ويقول: «ومن صفة أهل السنة: الأخذ بكتاب الله ﷻ، وبأحاديث رسول الله ﷺ، وترك الرأي والابتداع»(٢)، ويكرر القول: «في التغليظ في معارضة الحديث بالرأي والمعقول»(٣)، ويذكر أن «كل من صح عنده شيء من أمر رسول الله ﷺ، ونهيه، صغيره وكبيره، بلا معارض له يعرفه من حديثه، أو ناسخ له، ثم قال: قال رسول الله ﷺ: كذا، وأنا أقول بخلافه؛ فقد تكلم بعظيم، وإن كان ذلك الشيء مما لا يضل الرجل بتركه؛ لأن أدنىٰ معاندة للنبي ﷺ، في أدنىٰ شيء من أمره ونهيه: عظيم؛ فمن قبل عن النبي ﷺ؛ فإنما يقبل عن الله، ومن رد عليه أمره ونهيه، فإنما يرد علىٰ الله، قال الله تعالىٰ: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَۖ﴾ [النساء: ٨٠]»(٤).

يلخص قوام السنة أصول المسائل التي يدور حولها البحث الكلامي بقوله:

«قال بعض العلماء: الأصول التي ضل بها الفرق سبعة أصول: القول في ذات الله سبحانه، والقول في صفاته، والقول في أفعاله، والقول في الوعيد، والقول في الإيمان، والقول في القرآن، والقول في الإمامة.

فأهل التشبيه ضلت في ذات الله، والجهمية ضلت في صفات الله، والقدرية ضلت في أفعال الله، والخوارج ضلت في الوعيد، والمرجئة ضلت في الإيمان، والمعتزلة ضلت في القرآن، والرافضة ضلت في الإمامة.

فأهل التشبيه تعتقد لله مِثلا.

والجهمية تنفي أسماء الله وصفاته.

---

(١) انظر: الحجة (١/ ١٩١، ٢٤٤-٢٤٨، ٢/ ١٢٢، ٣٧٩).

(٢) الحجة (٢/ ٢٦٩)، وانظر فصلًا مهمًا (٢/ ٣٨٤-٣٨٦).

(٣) الحجة (١/ ٢٠٤-٢٠٧)، وانظر: (٢/ ٢٩٥) وما بعدها.

(٤) الحجة (٢/ ٣٩٧-٣٩٨)، وانظر أيضًا، حول تعظيم السنة: الحجة (١/ ٣٢٦-٣٢٩)، وحول محبة السنة وأهلها، وكراهة البدع وأهلها (٢/ ٥٠٠-٥٠١). وقارن ما نقلته في المتن بتقرير الشافعي لذلك في كتبه، كالرسالة ف (١٣٠٩) وأيضًا ف (٢٦٩) وما بعدها، جماع العلم ف (٤٦٧، ٥٠٢) والأم (٩/ ١٩٤).

والقدرية لا تعتقد أن الخير والشر جميعًا من الله.

والخوارج تزعم أن المسلم يكفر بكبيرة يعملها.

والمرجئة تقول: إن العمل ليس من الإيمان، وإن مرتكب الكبيرة مؤمن، وإن الإيمان لا يزيد ولا ينقص.

والرافضة تنكر إعادة الأجسام، وتزعم أن عليًّا ﷺ؛ لم يمت، وأنه يرجع قبل يوم القيامة.

والفرقة الناجية: أهل السنة والجماعة، وأصحاب الحديث، وهم السواد الأعظم.

والدليل علىٰ أن الفرقة الناجية؛ هم أهل السنة والجماعة: أن أحدًا لا يشكُّ أنَّ الفرقة الناجية هي المتمسِّكة بدين الله، ودينُ الله الذي نزل: كتابُ الله، وسنَّةُ رسول الله ﷺ، وهم القائلون: إن الله واحدٌ، ليس كمثله شيءٌ، وهو السميع العليم[1]. لا يشاركه شيءٌ من الموجودات، بوجهٍ من الوجوه؛ لأنه لو شاركه واحدٌ في ذلك، لكان مثلًا له، في الوجه الذي شاركه فيه، **فلا يسمَّىٰ** إلا بما سمَّىٰ به نفسَه في كتابه، أو سمَّاه به رسوله ﷺ، أو أجمعت الأمة[2] علىٰ تسميته به، **ولا يوصف** إلا بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله ﷺ، أو أجمع عليه المسلمون. فمن وصفه بغير ذلك؛ فهو ضالٌّ.

فنقول: إنه قادرٌ، عالمٌ، حيٌّ، سميعٌ، بصيرٌ، متكلِّم؛ رازقٌ، محيي، مميتٌ، وأنَّ له قدرةً، وعلمًا، وحياةً، وسمعًا، وبصرًا، وكلامًا، وإرادةً، وغير ذلك من صفاته. وكان موصوفًا بجميع ذلك فيما لم يزل، لم يستفِد صفةً لم تكن مِن قبل.

وسائر الفرق، وإن كانت تدعي أنها متمسكة بدين الله، فإنها ابتدعت في الدين وأحدثت، وتبعت المتشابه، ابتغاء الفتنة، وابتغاء تأويله.

---

(١) كذا في الأصل، علىٰ خلاف نظم الآية، ولا أدري أهي من النُّسَّاخ أم من المؤلف، وأما المحقق فعلق عليها: [الشورىٰ: ١١]، كذا؟!

(٢) «أو أجمعت الأمة»: تكررت في الأصل.

وأهل السنة والجماعة: لم تتعدَّ الكتابَ، والسنةَ، وإجماعَ السلف الصالح، ولم تتَّبِع المتشابهَ وتأويلَه، ابتغاءَ الفتنة، وإنما اتَّبعوا الصحابةَ، والتابعين، وما أجمعَ عليه المسلمون بعدَهم، قولًا وفعلًا.

فأما إذا اختلفوا فيه، مما لا أصل له في الكتاب والسنة، ولا أجمعت عليه الأمة: فهو محدَثٌ، داخلٌ في قوله ﷺ: «**مَن أحْدَثَ في أمرِنا هذا ما ليسَ فيه؛ فهو رَدٌّ**»[1].

فأما ما اختلفوا فيه، مما له أصل في كتاب الله والسنة: فإنه يجب الإيمان به، ويسلَّمُ تأويلُه إلىٰ الله، ويقال فيه كما قال الله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧]، ولا نتعرَّض لشيءٍ من تأويله.

وأما ما اختلفوا فيه من المسائل الاجتهادية، والفروع الدينية: فإنَّ الإنسان لا يصير به مبتدِعًا، ولا مذمومًا متوعَّدًا[2]».

لم يسعفنا الجَدّ بالظفر بتفسير قوام السنة: (الإيضاح في التفسير)، رغم أنه لم يُفقد بالكلية، لكن بقي منه مجلد واحد، خرج مصورا عن نسخته الخطية، علىٰ نطاق ضيق، كما هو العادة في مثل هذه النشرات، وقد حقق أيضًا، في رسائل جامعية، في الجامعة الإسلامية، بالمدينة المنورة.

لم يتيسر لنا الوقوف علىٰ أي من هذين العملين؛ وقد كان من المفيد لنا أن نرىٰ منهجه السلفي، مبثوثًا في تفسيره.

لكنا ظفرنا، بأَخَرة، بفِصلة من هذا التفسير، نشرت ضمن مجموع: (نصوص ورسائل من تراث أصفهان العلمي)[3]، ومن حسن الحظ: أنها من سورة يونس، وفيها آية الاستواء، التي فسرها بقوله:

---

(١) رواه البخاري (٢٦٩٧)، ومسلم (١٧١٨) من حديث عائشة.

(٢) الحجة (٢/ ٣٨٢-٣٨٤)، ولا نستطيع أن نحدد بالضبط أين انتهىٰ نقله وبدأ تعليقه، وإن كنت أرجح أنه يبدأ بقوله: «والدليل علىٰ أن الفرقة..»، لكنه علىٰ أية حال معبر عن فكره، كما يتبين من تعليقنا عليه.

(٣) قام علىٰ هذا العمل المهم: مجموعة من المحققين والدارسين، بإشراف: مجيد هادي زاده، ونشر في طهران، عام ٢٠٠٧م.

«وقوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [يونس: ٣].

قيل: استوىٰ: علا.

وقيل لابن الأعرابي: أتعرف في اللغة (استوىٰ)، بمعنىٰ: (استولىٰ)؟

فقال: لا أعرفه، لا أعرفه!

وقال أهل السنة: الاستواء: صفة من صفاته؛ معلوم، والكيف فيه مجهول، لا نكيف صفاته، كما لا نكيف ذاته»[(١)].

❁ ❁ ❁

العِمْراني، يحيىٰ بن أبي الخير، شيخ الشافعية في اليمن (ت: ٥٥٨هـ):

قال السُّبكيُّ: وكان إمامًا زاهدًا ورعًا عالمًا خيِّرًا، مشهور الاسم بعيد الصيت، عارفًا بالفقه والأصول والكلام والنحو، أعرف أهل الأرض بتصانيف أبي إسحاق الشِّيرازيِّ، الفقه والأصول والخلاف، يحفظ المهذب عن ظهر قلب، وقيل: كان يقرؤه في ليلة واحدة.

ومن تصانيفه البيان، والزوائد، والاحترازات، وغرائب الوسيط، ومختصر الإحياء، **وله في علم الكلام كتاب: (الانتصار في الرد علىٰ القدرية)**[(٢)].

كتاب الانتصار هو الذي وصلنا من تراث العمراني العقدي، وهو عمدتنا في تعرف آرائه[(٣)].

دار سجال علمي بين العمراني، وبعض قضاة الزيدية، أنشأ فيه العمراني رسالة في بيان مذهب أهل الحديث في القدر وخلق أفعال، نصيحة إلىٰ أهل السنة في المسائل التي خاض فيها هذا القاضي. ثم إن الزيدي أجاب عنها بكتاب سماه: (الدامغ للباطل من مذاهب الحنابل)، فأعاد العمراني الكَرَّة،

---

(١) انظر: نصوص ودراسات من تراث أصفهان (٢/ ٥٣).

(٢) طبقات الشافعية الكبرىٰ (٧/ ٣٣٦-٣٣٨)، وانظر أيضًا: طبقات الإسنوي (١/ ١٠٤)، طبقات ابن أبي شهبة (١/ ٣٢٧-٣٢٨)، مقدمة تحقيق البيان له (١/ ١٢٠-١٣٠)، مقدمة تحقيق الانتصار (١/ ١١-٢٩)، وفي طبقات السبكي أخطاء في نسبه. انظر: الأعلام للزركلي (٨/ ١٤٦).

(٣) انظر دراسة المحقق للكتاب ومنهجه، وقيمته العلمية (١/ ٣٣) وما بعدها.

وأجاب عن هذا (الدامغ الباطل) بحسب ما يرىٰ هو تسميته، بكتاب الانتصار الذي بين أيدينا[1].

يقول: «وقد أدخلت المعتزلة والقدرية علىٰ الإسلام وأهله شبها في الدين، ليموهوا بها علىٰ العوام، ومن لاخبرة له بأصولهم التي بنوا عليها أقوالهم؛ فاتبعوا متشابه القرآن، وأولوا القرآن علىٰ خلاف ما نقل عن الصحابة والتابعين المشهورين بالتفسير، لينفقوا بذلك أقوالهم؛ فهم أشد الفرق ضررا علىٰ أصحاب الحديث.

ثم بعدهم الأشعرية؛ لأنهم أظهروا الرد علىٰ المعتزلة، وهم قائلون بقولهم. فاستخرت الله سبحانه علىٰ كشف تلبيسهم، وإظهار تدليسهم بهذا الكتاب. .»[2].

من الواضح من هذه الديباجة: أن العمراني معني بالمقام الأول بالمعتزلة وشُبههم، وما أدخلوه علىٰ العوام من الشكوك، بسبب تأويلاتهم للقرآن، التي خالفوا بها تأويل من سبقهم.

ثم إنه يؤرخ، أيضًا، لعلاقة الأشاعرة بأصول المعتزلة، وهي العلاقة التي سلكتهم -عند العمراني- في نظام واحد؛ فلا غرْوَ -إذًا- أن يصنف في الرد عليهم، وأن يتطرق إلىٰ مقالاتهم في هذا الكتاب الذي ألفه، أصالة، للرد علىٰ القاضي المعتزلي.

قبل أن ينشغل العمراني بتفاصيل الرد علىٰ رسالة القدري، يبدأ كتابه بفصل في: «بيان عقيدة أصحاب الحديث التي أدين الله بها»[3]، ثم يردفه بفصل آخر في بيان أن «الأصول التي بنىٰ أصحاب الحديث عليها أقوالهم: الكتاب والسنة والإجماع والقياس»[4].

يقرر العمراني في مجمل اعتقاده الذي وضعه في أول كتابه، وفي مواضع أخرىٰ منه، إثبات الصفات التي وردت بها النصوص: الوجه واليدين والعين،

---

(١) انظر: الانتصار (١/ ٨٩-٩٠).

(٢) الانتصار (١/ ٩٥-٩٦).

(٣) الانتصار (١/ ٩٨)، وانظر الفصل بتمامه، وتعليق المحقق عليه.

(٤) الانتصار (١/ ١٠٢).

وسائر ما جاءت به النصوص[1]، ويذكر أن هذا الباب: «مما خالفت به القدرية والمعتزلة الكتاب والسنة وأهل الحديث، وركبت العناد فيه»[2].

ويعرض العمراني لتعريف الإيمان والإسلام، والعلاقة بينهما، واختلاف الناس في الإيمان الشرعي[3]، ويبحث مع الأشاعرة مسألة نقل الإيمان عن معناه اللغوي إلىٰ المعنىٰ الشرعي الخاص[4]، ويبحث مسائل الزيادة والنقصان، والاستثناء في الإيمان[5].

ويعرض لشأن أهل الكبائر وحكمهم، ويرد علىٰ طرفي البحث فيها: طرف الوعيدية من الخوارج والمعتزلة، وطرف المرجئة[6].

ومع أن بحثه في أصله مع القدرية، كما أسلفنا؛ فإنه يذكر فصلًا خاصًا بفضائح المرجئة[7].

وأما مسائل القدر فقد شغلت عُظْمَ الكتاب، وجُل مباحثه[8].

ومع أن مسائل القدر يعيبها الطابع الجدلي، أكثر من غيرها من مسائل الكتاب، بحكم أنها المقصود الأول من السجال بين العمراني والقاضي الزيدي المعتزلي؛ فليس من الصعب علينا أن ندرك ما يقرره العمراني في هذا الباب، بوجه عام، مع شيء من الحذر في تناول وجوه الرد الجدلية مع الخصم، وتحليلها لمعرفة آراء الرجل ومنهجه.

ويكفينا منه هنا أن نذكر -عنه- الفكرة الدائرة في ذلك الجدل بين الرجلين؛ فالمعتزلي يرمي أهل السنة بالوقوع في الجبر، والعمراني يرد عليه ذلك، ويميز أهل السنة من المجبرة، ثم يحاول أن يرد تهمة الجبر إلىٰ قائلها:

---

(١) الانتصار (١/ ٩٨-١٠٠، ٢/ ٦٢٦-٦٣٥).

(٢) الانتصار (١/ ١٣٤).

(٣) الانتصار (٣/ ٧٣٤، ٧٣٦).

(٤) الانتصار (٣/ ٧٥٦).

(٥) الانتصار (٣/ ٧٦٢) وما بعدها.

(٦) الانتصار (٣/ ٦٦٦-٦٨٨).

(٧) الانتصار (٣/ ٧٩٣).

(٨) ألف العمراني كتابًا آخر (مختصر في الرد علىٰ الأشعرية والقدرية في مسألة الكلام)، أشار إليه في كتاب الانتصار (٢/ ٥٤٥)، لكنا لا نعرف عن وجوده شيئًا.

«قال هذا المخالف: ولأن عند هذا القائل، وأهل مذهبه: أن العبد يثاب ويعاقب، ويذم ويمدح بما لم يفعل؛ لأن الطاعات والمعاصي خلق غيرهم . . .

والجواب: أن هذا جهل بمذهب أهل السنة، علىٰ ما مضىٰ من رميه لهم بمذهب المجبرة(١)، الذي قولهم أشبه بقولهم(٢).

ولسنا نقول: إن أفعال العباد من الله دون العباد، ولا من العباد دون الله، ولا من الله ومن العباد علىٰ حد واحد؛ لأنها لو كانت من الله دون العباد، لعذبهم علىٰ غير ذنب، ولم يصف نفسه بذلك. ولو كانت من العباد دون الله: لشاركوا الله في الخلق، وقد قال الله تعالىٰ: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾ [فاطر: ٣]، ولو كانت من الله ومن العباد، علىٰ حد واحد، لاشتبهت صفات الخالق بالمخلوق، وقد قال الله تعالىٰ: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ﴾ [الرعد: ١٦](٣)، وإذا **بطلت هذه الأقسام: ثبت أنها من الله خلقًا وتقديرًا، ومن العباد عملًا واكتسابًا**»(٤).

والفكرة الأخيرة هي أساس تمييز العمراني مذهب أهل الحديث عن طرفي الجبر والقدر؛ فجهة الإضافة إلىٰ الله تعالىٰ: علمًا، وإرادة، وخلقًا(٥)؛ تخالف جهة الإضافة إلىٰ العبد: عملًا واكتسابًا حقيقيًّا مؤثرًا في الفعل؛ فالمجبر علىٰ الفعل: هو المقهور، والمكتسب: هو من يقع منه الفعل وهو مختارٌ لوقوعه، ومؤثِرٌ لوقوعه علىٰ تركه(٦).

---

(١) يتعرض العمراني في مواطن عديدة إلىٰ فكرة خلط الخصم بين مذهب أهل السنة ومذهب المجبرة. انظر: الانتصار (١/ ١٦٥، ١٧٥) ومواطن أخرىٰ عديدة.

(٢) يكرر العمراني -أيضًا- هذه الفكرة.

= انظر: (١/ ١٨٦)، ويبني اتهامه لهم علىٰ أنهم يقولون استطاعة العبد تنعدم عند وجود الفعل. انظر (١/ ١٦٥-١٦٦، ١٩٥)، وقارن: حاشية محققه (١/ ١٦٦هـ١).

(٣) لم يذكر في الأصل قوله: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ﴾ وبدأ مما يليه، ولا يظهر المعنىٰ إلا بما أثبتناه.

(٤) الانتصار (١/ ١٨٠)، وقد تضمن النص اتهام المعتزلي لأهل السنة بمشابهة المجوس، وجواب العمراني عنه بأن المشابه لهم هم القدرية، وليس من مقصودنا هنا التطويل بذكره.

(٥) انظر أيضًا بحثه لعموم الإرادة لأفعال العباد (١/ ٢٥٦) وما بعدها.

(٦) الانتصار (١/ ٢٢٦-٢٢٧)، وانظر: (١/ ١٩٣، ٢/ ٣٥٧).

لا يفوت العمراني أيضًا أن يتعرض لمسائل السمعيات المعتادة في الكتب الكلامية: كعذاب القبر، والشفاعة، والحوض، والميزان[(١)].

وتشنيعه علىٰ المعتزلة بأنهم ينفون عذاب القبر[(٢)]، وما ورد فيه، وينفون الحوض والميزان والصراط[(٣)] = هو أمر شائع عند خصوم المعتزلة، وإن كانت تعوِزه نصوص القوم الذين ينتفون من ذلك؛ حتىٰ يحكي القاضي عبد الجبار اتفاق الأمة علىٰ ذلك، وينفي عن المعتزلة ضرار بن عمرو الذي يُحكىٰ عنه إنكار عذاب القبر[(٤)]!!

ويزيد نسبة هذه المقالات إلىٰ المعتزلة وهْنا: أن القوم ليسوا بالذين يتسترون بعقائدهم، تقية، ولم يعرف عنهم ذلك؛ وليست هذه الأمور بأعظم خطرا، ولا أظهر أدلة مما أنكروه، أو تأولوه، أو باحثوا أهل السنة، وعامة مخالفيهم فيه؛ كمسائل العلو، والرؤية، وغير ذلك؛ فلأي شيء يتهيبون المكاشفة بهذه المسائل من السمعيات؟ وما الذي يجعلهم يَنْتَفِلون من معرتها؛ إذا كانوا قائلين بها، حقيقة؟!

❁ ❁ ❁

أبو طاهر السِّلَفي (ت: ٥٧٦هـ):

هو: الإمام، العلامة، المحدث، الحافظ، المفتي، شيخ الإسلام، شرف المُعمَّرين، أبو طاهر أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم الأصبهاني[(٥)].

قال الحافظ ابن عساكر عنه: «كان جيد الضبط، كثير البحث عما يُشكِل، وكان أوحد زمانه في علم الحديث وأعرفهم بقوانين الرواية، والتحديث، جمع بين علو الإسناد، وعلو الانتقاد، وبذلك تفرد عن أبناء جنسه.

---

(١) الانتصار (٣/ ٦٨٨) وما بعدها.

(٢) الانتصار (٣/ ٧٠٨).

(٣) الانتصار (٣/ ٧٢٠).

(٤) انظر: شرح الأصول الخمسة (٧٣٥) وما بعدها، وأيضًا: أصول الدين عند الإمام الطبري، لصاحب هذه الدراسة (٤٦٠، ٤٧٨-٤٧٩).

(٥) سير أعلام النبلاء (٢١/ ٥).

قال السَّمْعانيُّ في الذيل: أبو طاهر: ثقة، ورع، متقن، ثبت، فهِم، حافظ، له حظ من العربية، كثير الحديث، حسن البصيرة فيه»[1].

والحافظ أبو طاهر: من فقهاء الشافعية، باتفاق بين من ترجم له. قال الذَّهبيُّ: «وتفقه فأتقن مذهب الشافعي»[2].

لا نعلم للحافظ أبي طاهر مصنفات كلامية خاصة، ولم يذكر أحد ممن ترجم له شيئًا من ذلك. لكن بقي لنا من تراثه: قصيدتان نظمهما في التأريخ للحال الكلامي، واختلاف المتكلمين، وفيهما بيان لموقفه من المتكلمين، ومذاهبهم.

وقد ذكرنا في الباب الأول من الدراسة، أبياتًا من إحدىٰ قصيدتيه، وفيها بيان لموقفه النقدي (الحاد) من (**أتباع ابن كلاب**)، وهم الأشاعرة، كما هو معروف، وفي ختام هذه القصيدة يقول:

وَكُلُّ هَوَىٰ وَمُحْدَثَةٍ ضَلَالٌ ... ضَعِيْفٌ فِي الحقيقَةِ كَالخيَالِ
فَهَذَا مَا أَدِينُ بِهِ إِلهِي ... تَعَالَىٰ عَنْ شَبِيْهٍ أَوْ مِثَالِ
وَمَا نَافَاهُ مِنْ خُدَعٍ وَزُوْرٍ ... وَمِنْ بِدَعٍ فَلَمْ يَخْطُرْ بِبَالِي[3]

لأبي طاهر قصيدة لامية أخرىٰ، رواها عنه تلميذه الحافظ عبد الغني المقدسي؛ قال الذَّهبيُّ: «أنبأنا أحمد بن سلامة الحداد، عن الحافظ عبد الغني، أن السلفي أنشدهم لنفسه:

ضل المجسم والمعطل مثله ... عن منهج الحق المبين ضلالا».

---

(١) تاريخ دمشق (٥/ ٢٠٨). وينظر أيضًا للفائدة: تذكرة الحفاظ للذَّهبيِّ (٤/ ٦٥-٦٦)، طبقات السبكي (٦/ ٣٢)، وفيات الأعيان (١/ ١٠٥). وفي حاشية سير أعلام النبلاء مصادر عديدة لترجمته. وانظر ما سبق في الباب الأول.

(٢) العبر في خبر من غبر (٣/ ٧١)، وانظر أيضًا: السير (٢١/ ٢٣)، الوافي بالوفيات (٧/ ٢٣٠).

(٣) هذه خاتمة القصيدة، وقد ساقها الذهبي بتمامها في السير، ثم علق علىٰ هذه الخاتمة بقوله: «صدق الناظم رحمه الله، وأجاد، فلأن يعيش المسلم أخرس أبكم خير له من أن يمتلئ باطنه كلامًا وفلسفة»! اهـ السير (٢١/ ٣٦).

ثم نقل منها عدة أبيات، سبق أن ذكرناها في فصل العلاقة بين الشافعية والأشعرية[1].

قال ابن كثير، بعد ذكر هذه القصيدة: «وهذه من قصيدة؛ فيها بضعة وعشرون بيتًا، وله مثلها في السنة»[2].

---

(١) تاريخ الإسلام (١٢/٥٧٧)، وقال بعد الأبيات المذكورة: «وهي بضعة وعشرون بيتًا. وله قصيدة أخرىٰ نحو من تسعين بيتا، سمىٰ فيها أئمة السنة ورؤوس البدعة، أوردتها في ترجمته التي أفردتها» اهـ يشير إلىٰ قصيدته الأولىٰ التي ذكرناها.

(٢) طبقات الشافعيين، لابن كثير (١/ ٦٨٥).

الفصل الرابع

موقف الشافعية من الدليل السمعي

المبحث الأول
الدليل السمعي؛ الحجية، وإشكالية التأويل

يقول الإمام الشافعي رحمه الله (ت: ٢٠٤هـ):

«الأصل قرآن أو سنة.

فإن لم يكن: فقياس عليهما.

وإذا اتَّصل الحديثُ عن رسول الله ﷺ، وصحَّ الإسناد به: فهو سُنَّة.

والإجماع: أكثر من الخبر المنفرد»[١].

هكذا يذكر إمام المذهب هذا الأصل الجامع في الأدلة وترتيبها[٢]، وهو تأصيلٌ يفيدنا كثيرًا في تصور موقف المذهب، في أصله، من الدليل السمعي، ومكانه منه.

أما الكتاب (القرآن) فليس يحتاج إلىٰ كثير بحثٍ ونقلٍ لمعرفة مكانه من أصول الشافعي ومذهبه؛ غير أنا نشير هنا إلىٰ أن نظرة الإمام الشافعي للقرآن، وتقريره لمكانه من العلم، ليست مبنيةً -فقط- علىٰ أن اتباع القرآن، ولزوم أمره، هو فرضٌ لازمٌ لكلِّ مسلمٍ، في كلِّ أمرٍ؛ فإنه وإن كان ذلك حقًّا[٣]؛ فإن الشافعيَّ

---

(١) رواه ابن أبي حاتم في آداب الشافعي (٢٣١-٢٣٢) بإسناد صحيح، ومن طريقه: الخطيب في الفقيه والمتفقه، رقم (٥٧٣)، وانظر: حاشية آداب الشافعي، ففيها مصادر أخرىٰ.

(٢) يقول الخطيب البغدادي: «الذي ذكره الشافعي أصل جامع لاستعمال أدلة الشريعة، وكيف ترتب طرقها، وتستنبط أحكامها..». الفقيه والمتفقه (١/ ٥٣٤). وللجويني نص حسن، في تلخيص مستند الشريعة من الأدلة. انظر: الغياثي (٣٣٦).

(٣) يقول ابن تيمية: «ودليل هذا الأصل كثير في الكتاب والسنة، وهو أصل الإسلام: شهادة أن لا إله =

ينظر إليه نظرةً أخرىٰ:

«**فكلُّ ما أنزل في كتابه جل ثناؤه، رحمةٌ وحجةٌ**؛ عَلِمه مَن علمه، وجَهِله مَن جهله؛ لا يَعْلَم مَن جَهِله، ولا يَجهل مَن عَلِمه[(١)]!!

والناس في العلم طبقات؛ موقعهم من العلم بقدر درجاتهم في العلم به؛ فحقٌّ علىٰ طلبة العلم بلوغُ غاية جهدهم في الاستكثار من علمه، والصبرُ علىٰ كلِّ عارضٍ دون طلبه، وإخلاصُ النية لله في استدراك علمه، نصًّا واستنباطًا، والرغبةُ إلىٰ الله في العون عليه؛ **فإنه لا يُدرَك خيرٌ إلا بعونه.**

فإنَّ مَن أدرك علم أحكام الله في كتابه نصًّا واستدلالًا، ووفَّقه الله للقول والعمل بما علم منه: فاز بالفضيلة في دينه ودنياه، وانتفت عنه الرِّيَب، ونوَّرت في قلبه الحكمةُ، واستوجَب في الدين موضع الإمامة!!

فليست تنزل بأحدٍ من أهل دين الله نازلةٌ، إلا وفي كتاب الله الدليل علىٰ سبيل الهدىٰ فيها[(٢)]، قال الله تبارك وتعالىٰ: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ﴾ [إبراهيم: ١]، وقال: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤]، وقال: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩]، وقال: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: ٥٢]»[(٣)].

= إلا الله، وشهادة أن محمدًا رسول الله، وهو متفق عليه بين الذين أوتوا العلم والإيمان، قولًا واعتقادًا، وإن خالفه بعضهم عملًا وحالًا؛ فليس عالم من المسلمين يشك في أن الواجب علىٰ الخلق طاعة الله ورسوله، وأن ما سواه إنما تجب طاعته حيث أوجبها الله ورسوله». مجموع الفتاوىٰ (**١٩/ ٦٨**).

(١) يعني: أن من جهل القرآن، فما علم شيئًا، مهما علم؛ ومن علم القرآن -يعني: حقَّ علمه- فقد أدرك العلم حقًّا، فلا يبال بما فاته.

(٢) يقرر ابن العربي هذه الفكرة في قانون التأويل (١٩٦)، إلا أنه يعود فينتقد ذلك في العواصم، ويقول: إن هذه الكلمة مخترعة، لم تجر علىٰ لسان قبل الشافعي. انظر: العواصم من القواصم (٢٥٢).

(٣) الرسالة: ف (٤٣-٥٢). وانظر: إيثار الحق، لابن الوزير (١٠٨-١٠٩) حيث يقرر أن السمع دل علىٰ أنه لا يجوز خلو كتب الله تعالىٰ عن بيان مهمات الدين، وأن ما خلت منه فليس من المهمات، وأن زيادته محرمة. وينظر أيضًا للفائدة: الصاحبي، في فقه اللغة، لابن فارس (١٦٢).

إن موقف الشافعي ينبني، باختصار، وبعبارته أيضًا، علىٰ أن «لكلٍ غاية، وغاية العلم: كتاب الله ﷻ، وسنة رسوله ﷺ»[1].

وهو تأصيل أوضح من أن يُدَل عليه، أو يُشار إلىٰ مكانه.

لسنا نحتاج إلىٰ كبير جهد واستخراج، في تلمس هذه الأصول المنهجية (الشافعية)، في مصنفات أصحابنا السلفيين (العقدية)؛ فنحن نرىٰ الكناني (ت: ٢٤٠هـ)، وهو (يعيد) نفس التقرير الشافعي، حين يقول في مناظرته: «**كل ما يتكلم به الناس، مما يحتاجون إليه من علم أديانهم، وما يختلفون ويتنازعون فيه، فهو موجود في القرآن . . .، عقله من عقله، وجهله من جهله**»[2].

ثم نرىٰ بناء البحث العقدي، علىٰ تلك الأصول، فاشيًا في مصنفات أصحابنا:

فأبو عبيدٍ (ت: ٢٢٤هـ) يقرر أنه لا شيء يتبع بعد هذه الحجج الأربع[3].

والآجري (ت: ٣٦٠هـ) يقرر: لزومَ التمسُّك بكتاب الله ﷻ، وسنةِ رسول الله ﷺ، وسنة الخلفاء الراشدين وجميع الصحابة ﷺ، وجميعِ من تبعهم بإحسان رحمهم الله، وأئمةِ المسلمين[4].

وفي كتاب الإيمان من شرح السنة، يبوب البغوي (ت: ٥١٦هـ): باب الاعتصام بالكتاب والسنة[5]، مع الانتباه إلىٰ أن وضع هذا الباب في كتاب الإيمان، يدل علىٰ أنه يقرر هنا تأصيلًا عقديًا؛ فكتاب الإيمان بكامله هو بحوث عقدية، وإثبات لمعتقد أهل السنة، وردود علىٰ المرجئة والجهمية، ولذلك نلاحظ أن قبل باب الاعتصام: باب الرد علىٰ الجهمية، ثم باب: الرد علىٰ من قال بخلق القرآن، وبعده: باب رد البدع والأهواء، وباب مجانبة أهل البدع.

---

(١) الأم (٨/ ٧٥٦). وانظر أيضًا: الأم (٨/ ٥٣٥، ٧٦٣).

(٢) (١٢٢-١٢٣ص/٥٦س)، وانظر تلخيص منهجه في الفصل الثالث، وقد ذكرنا هناك إشارة داود إلىٰ تأثر البحث الأصولي عند الكناني بمنهج الشافعي ونصوصه.

(٣) انظر تلخيص منهجه في الفصل السابق.

(٤) انظر: الشريعة (١/ ١٨٣)، وأيضًا: (١/ ٣٤٠).

(٥) شرح السنة (١/ ١٨٩).

وهو المعنىٰ الذي يقرره أيضًا **قِوَام السنة الأصبهاني (ت: ٥٣٥هـ)**: «ومن صفة أهل السنة: الأخذ بكتاب الله ﷻ، وبأحاديث رسول الله ﷺ، وبأحاديث أصحاب رسول الله ﷺ، وترك الرأي والابتداع»[١].

❁ ❁ ❁

لم يكن اعتماد الشافعية السلفيين علىٰ الدليل السمعي في البحث العقدي، الغيبي، عامة، ومسائل الإلهيات خاصة، يعني: تقرير الأمر في بعده (المعرفي)، فحسب، أو أن مقام (التلقي) و(الاعتماد) إنما كان علىٰ (الدليل السمعي)، وما سواه (تبع) و(اعتضاد)؛ كما يرتجىٰ أصالة من البحث الكلامي كله؛ بل كان البناء علىٰ الدليل السمعي، في فهم أصحابنا السلفيين، يعني مبدأ **(الالتزام)**؛ الالتزام، بما يتضمنه من معنىٰ (القبول)، و(التسليم التام)، لمقتضىٰ الدليل السمعي.

يعبر عن ذلك أبو بكر الإسماعيلي (ت: ٣٧١هـ) بقوله، في أول عبارةٍ من عقيدته:

«اعلموا، رحمنا الله وإياكم؛ أن مذهب أهل الحديث، أهل السنة والجماعة:

الإقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله.

وقبول ما نطق به كتاب الله تعالىٰ، وما صحت به الرواية عن رسول الله ﷺ؛ لا مَعْدِل عما وردا به، ولا سبيل إلىٰ رده؛ إذ كانوا مأمورين باتباع الكتاب والسنة، مضمونًا لهم الهدىٰ فيهما، مشهودًا لهم بأن نبيهم يهدي إلىٰ صراط مستقيم؛ محذرين في مخالفته الفتنة، والعذاب الأليم»[٢].

وهو تقرير مركز، حول مكانة الدليل السمعي، ومُعتَمد هذه المكانة، ومن أين اكتسبها، وما في لزوم هذا المسلك من الضمانة بالـ (الحق) و(الهدىٰ)، وما في مخالفته من التغرير؛ بل خطر (الفتنة) والضلالة، والعذاب في الآخرة.

---

(١) الحجة في بيان المحجة (٢/ ٢٦٩).

(٢) اعتقاد الإسماعيلي (٣٥).

يشرح أبو القاسم اللالكائي (ت: ٤١٨هـ)، هذه المعالم المنهجية العامة، حيث يُعْنَىٰ، في مفتتح كتابه، بتقرير (الدلائل) السمعية، وبيان مكانتها، ولزوم الصدور عنها؛ ليَدْلِف من ذلك إلىٰ أن (المسائل) التي حوتها، هي التي ينبغي أن يُدار عليها البحث العقدي؛ وما خرج عما تضمنته من (المسائل) أو انبنىٰ علىٰ غيرها من (الدلائل): فمن البدع، والمحدثات، المخالفة لسبيل (السلف) وأهل الإسلام:

«.. أما بعد، فإن أوجب ما علىٰ المرء: معرفةُ اعتقاد الدين، وما كلف الله به عباده من فهم توحيده وصفاته، وتصديق رسله بالدلائل واليقين، والتوصل إلىٰ طرقها، والاستدلال عليها بالحجج والبراهين.

وكان من أعظم مَقُول، وأوضح حجة ومعقول: كتابُ الله الحقُّ المبين، ثم قول رسول الله ﷺ، وصحابته الأخيار المتقين، ثم ما أجمع عليه السلف الصالحون، ثم التمسكُ بمجموعها، والمقامُ عليها إلىٰ يوم الدين، ثم الاجتناب عن البدع والاستماعِ إليها، مما أحدثها المضلون.

فهذه الوصايا الموروثة المتبوعة، والآثار المحفوظة المنقولة، وطرائق الحق المسلوكة، والدلائل اللائحة المشهورة، والحجج الباهرة المنصورة، التي عملت عليها الصحابة والتابعون، ومن بعدهم من خاصة الناس وعامتهم من المسلمين، واعتقدوها حجة فيما بينهم وبين الله رب العالمين، ثم من اقتدىٰ بهم من الأئمة المهتدين، واقتفىٰ آثارهم من المتبعين، واجتهد في سلوك سبيل المتقين، وكان مع الذين اتقوا والذين هم محسنون.

فمن أخذ في مثل هذه المحجة، وداوم بهذه الحجج علىٰ منهاج الشريعة؛ أمن في دينه التبعةَ في العاجلة والآجلة، وتمسك بالعروة الوثقىٰ التي لا انفصام لها، واتقىٰ بالجُنَّة التي يُتقىٰ بمثلها؛ ليتحصن بحمايتها، ويستعجل بركتها، ويحمد عاقبتها في المعاد والمآل، إن شاء الله.

ومن أعرض عنها وابتغىٰ الحق في غيرها مما يهواه، أو يروم سواها مما تعداه؛ أخطأ في اختيار بغيته وأغواه، وسلكه سبيل الضلالة، وأرداه في مهاوي الهلكة؛ فيما يعترض علىٰ كتاب الله، وسنة رسوله، بضرب الأمثال، ودفعهما

بأنواع المحال، والحيدة عنهما بالقيل والقال، مما لم ينزل الله به من سلطان، ولا عرفه أهل التأويل واللسان، ولا خطر علىٰ قلب عاقل بما يقتضيه من برهان، ولا انشرح له صدر موحد عن فكر أو عيان . . .»[١].

ويعتبر أبو المظفَّر السَّمْعانيّ (ت: ٤٨٩هـ) «أن الخطة الفاصلة بيننا [يعني: أهل السنة] وبين كل مخالف: أننا نجعل أصل مذهبنا الكتاب والسنة، ونستخرج ما نستخرج منهما، ونبني ما سواهما عليهما . .»[٢].

وأما أوسع مصادر أصحابنا عنايةً بهذه المسألة المنهجية، فكان كتاب (الحجة علىٰ تارك المحجة)، لأبي الفتح نصر بن إبراهيم المقدسي (ت: ٤٩٠هـ)، الذي صنف كتابه لما رأىٰ فشو البدع والأهواء، وقلة رجوع الناس إلىٰ المنهاج الأول. يقول:

«وقصدت به بيان ما يجب اتباعه علىٰ المسلمين، وما يلزم أهل التقاة[٣] والدين، من الرجوع إلىٰ كتاب الله، وسنة رسوله ﷺ، وإجماع الصحابة والتابعين لهم بإحسان، والأئمة من العلماء المتقدمين، ومن عرف بالورع والدين. وما يجب تجنبه واطراحه من البدع المحدثة، والأهواء المضلة، وترك الجدل والخصومة في الدين، والكلام، وغير ذلك مما حذرنا من مواقعته، وأمرنا بمخالفته. ورسمته أبوابًا . .»[٤].

ثم صرّف أبو الفتح، أبواب كتابه علىٰ تلك المحاور: ما أوجب الله من اتباع السنة، واتباع الكتاب، واتباع الإجماع، وفضل أهل الحديث والأثر القائمين علىٰ هذا المنهاج، وذم الجدل والكلام، والتحذير منه، ومجانبة أهله، مع خلطه ببعض العقائد السلفية المجملة[٥].

---

(١) شرح أصول أهل السنة (١/ ٩-١٠)، وانظر تتمة كلامه، وقد سبق نقل طرف من مقدمته النفيسة في مبحث (الكلام الأشعري، وجدل المشروعية).

(٢) قواطع الأدلة في أصول الفقه (٢/ ٤١١)، وانظر أيضًا (٣/ ٣٩٧-٤٠٣).

(٣) في الأصل: «التقية»، وهو غلط، أوقع فيه طريقة الرسم القديم!!

(٤) الحجة علىٰ تارك المحجة (١/ ٨).

(٥) هذه محاور الكتاب، التي نوع تراجم المجلدين علىٰ وفقها. يمكن مراجعة فهرس الكتاب لتبين طريقته.

ويقرر قوام السنة الأصفهاني (ت: ٥٣٥هـ)، ذلك الأصل المنهجي، علىٰ طريقته في نقل كثير من مسائله، أو تقريراته، من المصنفات السلفية، ويزيدنا هنا ربط ذلك ببعض المسائل العقدية، التطبيقية، في نفس الوقت الذي يقرر فيه المنهج، و(التزامه)، التحذير من الضلالة في خلافه:

«قال: بعض العلماء: لا هدىٰ إلا في القرآن كلام ربنا ﷻ ووحيه، وتنزيله الذي هو علمه، وفيما سنه لنا رسوله محمد ﷺ، وما أجمع عليه الصحابة الهداة المهديون، رضوان الله عليهم أجمعين، وما مضىٰ عليه بعدهم خيار التابعين، ثم أئمة المحدِّثين، وسلف العلماء من الفقهاء المرضيين، قال الله ﷻ: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣].

وسُنَّت لكم السننُ؛ فعليكم بالعتيق، ولزوم واضح الطريق، وإياكم ومحدثات الأمور، فكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار . . .

ومذهب أهل السنة: إثبات ما أثبت الله لنفسه من الوجه واليد، وسائر ما أخبر الله به عن نفسه، وليس قولنا: إن لله وجها ويدا، موجبا تشبيهه بخلقه أصلًا؛ بل كل ما أخبر به عن نفسه فهو حق، وقوله الحق، نقول ما قال، ولا نزيد شيئًا، وحسبنا الله ونعم الوكيل»[1].

❀ ❀ ❀

إن أحد أهم الأصول العلمية التي يقوم عليها مبدأ (الالتزام) بالدليل السمعي، و(الاكتفاء) به كذلك، في البحث الغيبي، عند أصحابنا: تقرير أن كل ما يحتاجه العباد في دينهم، قد أتىٰ به الوحي، وبينه رسول الله ﷺ أوضح بيان، وبلغه لأمته، أتم بلاغ، وهو الأصل الذي قرره إمام المذهب رحمه الله، في مواطن عديدة من كتبه الأصولية والفقهية، واحتج به علىٰ المخالفين للسنة[2].

---

(١) الحجة في بيان المحجة (١/ ١٩٥-١٩٦).

(٢) يأتي الإشارة إلىٰ هذه التقريرات عند الإمام، في مبحث: (حجية السنة)، ومبحث: (أمروها كما جاءت).

يقول سعد بن علي الزَّنْجانيُّ (ت: ٤٧١هـ)، في شرح قصيدته:

«.. ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النَّحل: ٤٤][١]، وعلمنا أنه ﷺ مأمور، لا يُقصر عن امتثال أمر مولاه، بل يؤدي إلىٰ الأمة ما بعث به، ولا يألو شفقة ولا نصحا في البيان لهم، وبذلك وصفه الله تعالىٰ، حيث قال: ﴿عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: ١٢٨]، وأن الله لم يقبضه إليه إلا بعد ما أكمل البلاغ، وقام بحق النذارة، وبيَّن للأمة ما بها إليه الحاجة، من أصول الدين وفروعه، وأحكامه وأقسامه، وآدابه وأخلاقه، ولم يُبْقِ علىٰ نفسه حجةً مدة بقائه، في تأديبهم، وفي تعليمهم، وتهذيبهم وتقويمهم، وإيضاح جليل العلم ودقيقه لهم؛ **فلم يبق بعد ذلك علىٰ الخلق، علىٰ طبقاتهم؛ إلا تعرُّفُ العلم من جهته، وتبيُّن الحكم من جَنَبَتِه**[٢]، **[و] إنفاذ ذلك علىٰ نفسه وغيره، والاستعاذة بالله من مخالفته وتركِ متابعته**»[٣].

ويقول نصر المقدسي (ت: ٤٩٠هـ): «... فجلا الله تعالىٰ بنبيه ظلماءَ الكفر..، وبلغ رسالات ربه، وفسر مجمل آياته، وشرح الدين بأمر الله ووحيه، وأبان عن حقيقة أمره ونهيه؛ لم يختزل عن أمته شيئًا من أمر دينهم، ولا استأثر به دونهم، ولم يترك مجملا يحتاج إلىٰ غيره في تبيينه ... فواجب علىٰ كل مسلم احتاط لدينه..، أن يقتفي آثارهم، **وما أجمع عليه أصحابه، لا يخالف ذلك إلىٰ سواه، فقد أخبر أن التكلف فيما عداه..**»[٤].

ثم إنه عاد إلىٰ نفس الفكرة في أثناء الكتاب، وترجم بابًا «يدل علىٰ أن الله تبارك وتعالىٰ قد فرغ من أمور الشريعة، وكفانا التكلف فيها، فلا ينبغي لأحدٍ أن ينطق فيها بغير ما ورد من الله ﷻ، ومن رسوله ﷺ»[٥].

---

(١) أول هذه العبارة، وهي جملة شرطية، كما هو ظاهر: ساقط من المخطوط، لكن المعنىٰ واضح مفهوم؛ فكأنه قال: إذا تقرر أنه ﷺ كذا، أو: إذا علمنا أنه ...؛ ثم عطف عليها.

(٢) قال في القاموس (٨٨): «الجَنْبُ والجانِبُ والجَنَبَةُ -مُحَرَّكَةً-: شِقُّ الإنْسانِ وغيرِهِ».

(٣) شرح المنظومة الرائية (ق ٨١/أ). وانظر في تحرير هذه الفكرة: جواب الاعتراضات المصرية، لشيخ الإسلام (١١) وما بعدها.

(٤) انظر: الحجة علىٰ تارك المحجة (١/ ٥-٨).

(٥) الحجة علىٰ تارك المحجة (٢/ ٤٢٢).

إن هذه الفكرة التي أصل لها الشافعي، وتبعه عليها أصحابه، وهي أن في الدليل السمعي الكفاية للمسلم فيما يعينه من شأن دينه[1]؛ هي الأصل الكبير الذي ينبني عليه موقف الشافعية من الدليل السمعي في قضايا العقائد؛ ففيه من الكفاية في تلك المطالب ما يغني عن العدول إلىٰ غيره، أو طلب غيره معه.

وهذا معنىٰ الأثر المشهور عن الإمام الكبير محمد بن شهاب الزهري (ت: ١٢٥هـ): «لا تُناظِرْ بكتاب الله ولا بكلام رسول الله»، **هكذا يفهمه الشافعية:**

يقول الإمام أبو عبيدٍ (ت: ٢٢٤هـ): «لم يُرِدْ: لا تَتَّبِعه ولا تَنْظرْ فيه؛ **وليس ينبغي أن تكون المناظرة إلا بالكتاب والسنة**؛ ولكن الذي أراد -عندي-: أنه جعله من النظير، وهو المِثل؛ يقول: لا تجعل نظيرًا لكتاب الله، ولا لكلام رسول الله ﷺ، أي: لا تتبع قول أحد؛ وتدَعهما»[2]!!

وهو التأصيل الذي نجده عند غير واحد من طوائف الشافعية، ويقرونه في هذا المقام، سوىٰ أصحابِنا السلفيين الذين نؤرخ لهم:

فالإمام ابن حبان (ت: ٣٥٤هـ)، المحدث الشافعي الكبير[3]، يقول في أول خطبة كتابه: التقاسيم والأنواع[4]:

«أما بعد: فإن الله جل وعلا، انتخب محمدًا ﷺ، لنفسه وليًّا، وبعثه إلىٰ خلقه نبيًّا، ليدعو الخلق من عبادة الأشياء إلىٰ عبادته، ومن اتباع السبل إلىٰ لزوم

---

(١) يقول إمام الحرمين: «وإنما ينسل عن ضبط الشرع من لم يحط بمحاسنه، ولم يطلع علىٰ خفاياه ومكامنه، فلا يسبق إلىٰ مكرمة سابق إلا ولو بحث عن الشريعة، لألفاها أو خيرًا منها في وضع الشرع» اهـ، الغياثي (٢٢٩).

(٢) غريب الحديث (٥/ ٥٢٦-٥٢٧)، ونقله الأزهري في تهذيب اللغة (١٤/ ٣٧٢)، واعتمده البغوي في شرح السنة (١/ ٢٠٢)، وينظر أيضًا: فضائل القرآن، لأبي عبيدٍ (١٢٤).

(٣) قال عنه الذهبي في الميزان: «كان من أئمة زمانه»، وقال في السير: «الإمام العلامة، الحافظ المجود، شيخ خراسان..»، وقد كان شافعي المذهب، كما ذكر ابن الصلاح وغيره. انظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء (١٦/ ٩٢)، ميزان الاعتدال (٤/ ٤٢٦)، طبقات الشافعية الكبرىٰ (٣/ ١٢٥)، لسان الميزان (٥/ ١١٢).

(٤) هذا هو اسمه الأصلي، وإن اشتهر بصحيح ابن حبان، والمطبوع المشهور، المتداول، هو ترتيبه: الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان، للأمير علاء الدين علي بن بَلَبان الفارسي (ت: ٧٩٣هـ).

طاعته . . . وإن في لزوم سنته تمامَ السلامة، وجماعَ الكرامة؛ لا تَطْفَأُ سرُجها، ولا تَدحَض حججها، من لزمها عُصم، ومن خالفها ندم؛ إذ هي الحصن الحصين، والركن الركين. . »[1].

ويؤكد في كتابه ذلك المعنىٰ؛ حيث يروىٰ بإسناده حديث أبي ذر قال: «تركَنا رسولُ الله ﷺ، وما طائرٌ يطير بجناحَيه؛ إلَّا عندنا منه علمٌ»[2] ثم قال: «يعني: بأوامره، ونواهيه، وأخباره، وأفعاله، وإباحاته ﷺ».

ثم إنه عاد، وصرَّف المعنىٰ في تراجمه: «ذكرُ الزَّجر عن ألَّا يستغنيَ المرءُ بما أوتي من كتاب الله جل وعلا» . . . «ذكرُ إثبات الهدىٰ لمن اتَّبع القرآنَ والضَّلالة لمن تركَه»[3].

ويقول الحكيم الترمذي (ت: ٣٢٠هـ تقريبًا)، الصوفي الشهير، الشافعي المذهب، بعد ما أشار إلىٰ ما حدث من البدع والتفرق في الدين:

«وقد بُعث رسول الله ﷺ، مبلِّغًا ومعلِّمًا وهاديًا؛ فخرج من الدنيا وقد بلَّغَ الرسالةَ، وأدَّىٰ الأمانةَ، وعلَّمَ وهدَىٰ، وأبلَغ في النصيحة؛ فأين القول منه للأمَّة في هذه الأشياء، وأين هدايته وتعليمه لهم، ولم يوجد من الرسول ﷺ، خبرٌ واحدٌ في ذلك . . . وقد أدَّت عنه أئمة الدِّين: آدابَ الإسلام، في طعامِهم وشرابِهم، ونومِهم، وخلائهم، ووضوئهم، ولباسهم، ومشيهم، وزيّهم، وتركوا

(١) مقدمة ابن حبان لكتابه، وقد نقلها ابن بلبان بنصها (١/ ٣٦).

(٢) صحيح ابن حبان -الإحسان- (١/ ١٤٢- رقم ٦٥). والحديث رواه أيضًا: أحمد (٣٥/ ٢٩٠، ٣٤٦)، وصححه محققوه، وصححه أيضًا: الألباني في الصحيحة (١٨٠٣). لكن أعله الدارقطني بالانقطاع. انظر: العلل للدارقطني (٦/ ٢٩٠). وأصل المعنىٰ الذي تدور عليه الفكرة ثابت من أحاديث أخر. ففي صحيح مسلم (٢٨٩٢) من حديث أبي زيد الأنصاري، ﷺ، قال: (صلَّىٰ بنا رسولُ الله ﷺ، الفجرَ وصعِدَ المنبرَ، فخطبَنا حتىٰ حضرَتْ الظُّهرُ فنزلَ فصلَّىٰ، ثمَّ صعِدَ المنبرَ فخطَبنا حتىٰ حضرَتْ العصرُ ثمَّ نزلَ فصلَّىٰ، ثُمَّ صَعِدَ المنبرَ فخطَبنا حتىٰ غربَت الشَّمسُ؛ فأخبرَنا بما كانَ وبما هو كائنٌ فأعلمُنا؛ أحفَظُنا). ونحو منه عند البخاري (٦٦٠٤) ومسلم (٢٨٩١) عن حذيفة ﷺ، وعند البخاري (٣١٩٢) -معلقا- عن عمرَ ﷺ. وانظر: الفتوىٰ الحموية -فتاوىٰ- (٥/ ٥) وما بعدها، درء تعارض العقل والنقل (١/ ٧٢-٧٨)، فتح الباري لابن حجر (٦/ ٣٣٥-٣٣٦).

(٣) انظر: الإحسان بترتيب ابن حبان (١/ ١٦٤-١٦٧)، وانظر -أيضًا- تراجمه في اتباع السنة (١/ ١٠٣) وما بعدها.

هذه الأشياء التي أدىٰ اختلاف القائلين عنه إلىٰ إكفار بعضِهم بعضًا؛ ليعلم أن هذه من مسائل الفتنة، وأنها تؤدي إلىٰ الحيرة، وأن الكلام في ذلك مما لم يؤذَن فيه»[١].

وببيانه العالي المشرق، يُعبر فيلسوف الشافعية، وجاحِظهم: أبو حيان التوحيدي (بعد ٤٠٠هـ)، عن تقرير ذلك الأصل السلفي بقوله:

«هذا كتاب الله ﷻ، وهو المقنع والمفزع، وفيه الشفاء والبيان، والهدىٰ والنور، وإليه مردُّ كل مشكِل، وعليه مُعَرَّجُ كل حيران: مجمله كاف للقلوب السليمة، ومفصله شاف للصدور السقيمة، وظاهره داعيك -بما أوضح لك- إلىٰ تسليم ما بطن عنك، وباطنه مناجيك -بما أشار إليه- لتقف مع ما ظهر لك؛ **هذا إن عرفت فرق ما بين الإلهية والعبودية.**

فأما وأنت مُتَرجِّح بين الشبهة والبهتان، وبين الحجة والرهان، لا تميز جَذْب هذا من خِصب هذا، ولا تفرق بين حقيقة هذا من تمويه هذا، فما أخوفَني علىٰ رُكْنك أن يَنْثَلِم، وعلىٰ وجهك أن يتَوَقَّح، وعلىٰ نفسك أن تمرض، وعلىٰ عاقبتك أن تكون خُسْرًا!!»[٢].

❁ ❁ ❁

كان أصحابنا الشافعية السلفيون، علىٰ ذُكْر لمعضلة التأويل، وكانت منهم علىٰ بال[٣]؛ واستشعروا أنها النَّقْب الذي تنسرِب منه الدلالات، والسَرَب الذي تروغ منه المقالات؛ حين لا يمكن معارضة أصل (النص) و(التنزيل)؛ فتُسْلك مساربُ (التأويل)[٤].

---

(١) نوادر الأصول في معرفة أحاديث الرسول، للحكيم الترمذي (٢/٥٨-٥٩).

(٢) البصائر والذخائر (٢/١١٢-١١٣)، وانظر أيضًا ما ينقله أبو حيان عن مسكويه في: الهوامل والشوامل (٣٣٠).

(٣) يراجع المقام التطبيقي لإشكالية التأويل، في مبحث: (أمروها كما جاءت)، وأيضًا: مباحث الصفات الخبرية، وصفة اليدين.

(٤) لم نر الاشتغال بكثير كلامٍ، أو إحالاتٍ، حول إشكالية التأويل، تخرج البحث عن مقصوده، والدراسات حوله من الكثرة بمكان. وينظر للفائدة: مناهج الأدلة، لابن رشد (١٧٩-١٨٥)، التدمرية، لشيخ الإسلام، (٦٩) وما بعدها، الرسالة المدنية (٦٩) وما بعدها، مختصر الصواعق، لابن القيم، أوائل الكتاب.

يقول الإمام الشافعي، رحمه الله (ت: ٢٠٤هـ) في سياق حجاجه مع المخالفين، في «تثبيت الأخبار، وحجيتها»:

«وقال لي بعض أهل العلم في هذا الأصل: إنما اختلفوا في الرجال الذين يثبتون حديثهم ولا يثبتونه، وفي التأويل»[١].

وأما عثمان بن سعيد الدارمي (ت: ٢٨٠هـ)، فيؤرخ لتلك الإشكالية في سياقها الكلامي:

«وبلغنا أن بعض أصحاب المريسي قال له: كيف تصنع بهذه الأسانيد الجياد التي يحتجون بها علينا في رد مذاهبنا، مما لا يمكن التكذيب بها؛ مثل: سفيان عن منصور عن الزهري، والزهري عن سالم، وأيوب وابن عون عن ابن سيرين، وعمرو بن دينار عن جابر[٢]، عن النبي ﷺ، وما أشبهها؟!

قال: فقال المريسي: **لا تردوه فتفتضحوا، ولكن غالطوهم بالتأويل**؛ فتكونوا قد رددتموها بلُطْف؛ إذ لم يمكنكم ردها بعنف!!»[٣].

ليس من همنا هنا تحقيق وقوع تلك الرواية، أو التثبت من إسنادها؛ لكن: مرادنا التأريخ لتداول تلك الإشكالية في التراث الكلامي، وقراءة أصحابنا الشافعية لموقف النفاة (التأويلي)، وهو ما سينعكس علىٰ قراءتهم لتأويل آيات الصفات، ونحوها.

يقول الدارمي: «ثم أجمل المعارض ما ينكر الجهمية من صفات الله وذواته، المسماة في كتابه، وفي آثار رسول الله ﷺ، فعدَّ منها بضعًا وثلاثين صفةً، نسقًا واحدًا، يحكم عليها، ويفسرُّها بما حكم المريسيُّ وفسرها، **وتأوَّلها حرفًا حرفًا، خلاف ما عنىٰ الله، وخلاف ما تأوَّلها الفقهاء الصالحون**، لا يعتمد في أكثرها إلا علىٰ المريسيِّ.

---

(١) اختلاف الحديث، الأم (١٠/ ٢٢).

(٢) وقع أخطاء في أسماء الرجال هنا، في ط الفقي، والتصويب من ط. الرشد، وأضواء السلف.

(٣) الرد علىٰ المريسي (٢٠٠-٢٠١). وانظر نحو هذه العبارة عن المريسي أيضًا، في الشأن مع القرآن الكريم ص(٦٦).

فبدأ منها بالوجه، ثم بالسمع والبصر، والغضب، والرضا، والحب، والبغض، والفرح، والكره، والضحك، والعجب، والسخط، والإرادة، والمشيئة، والأصابع، والكف، والقدمين . . .

عمد المعارض إلىٰ هذه الصفات، والآيات؛ فنسقها، ونظم بعضها إلىٰ بعض، كما نظمها شيئًا بعد شيء، ثم فرقها أبوابا في كتابه، وتلطف بردها بالتأويل، كتلطف الجهمية، معتمدا فيها علىٰ تفاسير الزائغ الجهمي، بشر بن غياث دون من سواه؛ مستترا عند الجهال بالتشنيع بها علىٰ قوم يؤمنون بها، ويصدقون الله ورسوله فيها؛ بغير تكييف ولا بمثال»[1].

وسوف نجد هذه القراءة التأريخية، بعينها، عند الإمام الشافعي الكبير، محمد بن نصرٍ المروزي (ت: ٢٩٤هـ)، في تأريخه لـ (تأويل) المرجئة لنصوص الوعيد. فإنه، بعد أن حكىٰ مقالة الخوراج، واستدل علىٰ رد ضلالتهم في الباب، قال:

«ففي جميع ما ذكرنا دليل علىٰ ضلالة الخوارج وغلوهم ومروقهم من الدين، وبذلك وصفهم النبي ﷺ فقال: «يمرقون من الدين كما تمرق السهم من الرمية»؛ فغلا هؤلاء بتأويل هذه الأخبار علىٰ ما بيَّنَّا، وقصرت المرجئة عنه، وافترقت فيه ثلاث فرق».

ثم انتقل إلىٰ بيان مواقف المرجئة المتباينة، من هذه النصوص:

«ففرقة، من أهل الجهل منهم والمعاندة: أنكرت هذه الأخبار، ورَدَّتْها، وذلك لقلة معرفتهم بالآثار، وجهلهم بتأويلها، وذلك لقلة اتساعهم في كلام العرب، ومذاهبها، واتباعهم أهواءهم؛ فلما لم توافق مذاهبهم، ورأوا أنهم: إن أقروا بها، لزمتهم الحجة، ووجب عليهم الانتقال عن مذاهبهم = لم يجدوا أمرًا أسهل عليهم من جحودها، والكفر بها.

وفرقة منهم: كرهوا أن يُنسبوا إلىٰ مخالفة الآثار، والتكذيب بها؛ فأقروا بها، وحرفوها؛ فتأولوها علىٰ غير تأويلها؛ فقالوا: ليس قول النبي ﷺ: **«لا يزني**

---

(١) الرد علىٰ المريسي (٢١).

الزاني حين يزني وهو مؤمن» خبرًا إنما هو نهي لا خبر، فقالوا: «**لا يزني**» أي لا يأتي الزنا وهو مؤمن؛ علىٰ معنىٰ النهي . . .».

ثم قال الإمام محمد بن نصرٍ (ت: ٢٩٤هـ):

«وهذا المذهب شبيه بمذهب الفرقة الأولىٰ؛ **إنما هو إنكار للخبر، وتكذيب به!!**

والخبر إذا ثبت برواية أهل العدل والحفظ والإتقان لم يبطل بإنكار من أنكره، وهذا خبر قد اشتهر، واستفاض برواية العدول والحفاظ، من علماء أهل الحجاز والعراق جميعًا، بألفاظ مفسرة؛ لا يحتمل النهي، لأن الخبر معقول، والنهي معقول؛ وأنت إذا قرأت الأخبار المروية في هذا الباب: فهمتَها، وعلمت أنها خبر، ولا يحتمل النهي . . .

وفرقة ثالثة من المرجئة: كانت أشد اتساعًا في معرفة الأخبار؛ فلم يمكنها جحود الأخبار وإنكارها، لعلمها باستفاضتها وشهرتها عند العلماء؛ فأقرت بها، وتأولتها علىٰ غير تأويلها؛ فادعت أن قوله: «**لا يزني حين يزني وهو مؤمن**»: إنما هو أن يزني مستحلًّا للزنا، غير مُقرٍّ بتحريمه؛ فأما من زنىٰ، وهو يعلم أن الزنا عليه حرام، ويُقِرّ به: فهو مؤمن، مستكمل الإيمان، ليس ينقص زناه ولا سرقته من إيمانه قليلًا ولا كثيرًا، وإن مات مضيِّعًا للفرائض، مرتكبًا للكبائر، مصِرًّا علىٰ ذلك، بعد ألَّا يجحدَها: لقي الله مؤمنًا، مستكملَ الإيمان، من أهل الجنة، وسندلُّ علىٰ إفساد هذا التأويل واستحالته فيما بعد، في باب الإكفار بترك الصلاة إن شاء الله.

قال أبو عبد الله: **فغلت الخوارج، والمعتزلة، والرافضة في تأويل هذه الأخبار.**

وكفرت بها المرجئة، شكًّا منهم في قول الرسول ﷺ، أو تكذيبًا منهم لمن رواها من الأئمة الذين لا يجوز اتهامهم، ولا الطعن عليهم؛ جهلا منهم، بما يجب عليهم.

وهكذا عامة أهل الأهواء والبدع: إنما هم بين أمرين: غلوٍّ في دين الله، وشدةِ ذهاب فيه، حتىٰ يمرقوا منه بمجاوزتهم الحدود التي حدها الله ورسوله، أو إحفاء وجحودا به حتىٰ يقصروا عن حدود الله التي حدها.

ودين الله موضوع: فوق التقصير، ودون الغلو؛ فهو أن يكون المؤمن المذنب خائفا لما وعد الله من العقاب علىٰ المعاصي، راجيا لما وعد؛ يخاف أن تكون المعاصي التي ارتكبها، قد أحبطت أعماله الحسنة، فلا يتقبلها الله منه، عقوبة له علىٰ ما ارتكب من معاصيه، ويرجو أن يتفضل الله عليه بطوله، فيعفو له عما أتىٰ به من سيئة، ويتقبل منه حسناته التي تَقرب بها إليه، فيدخله الجنة؛ فلا يزال علىٰ ذلك حتىٰ يلقىٰ الله، وهو بين رجاء وخوف..»[1].

❀ ❀ ❀

من الواضح لنا أن مسلك (التأويل): قد تم الاستعانة به، في السياقين: الأصول والفروع، الكلام والفقه، منذ وقت مبكر، لدعم (الرأي) و(المذهب)؛ حين يعوزه الأثر؛ بل: حين يخالفه الأثر؛ دون أن تتيح له (الحجة) أو سياق العلم: إمكانية الرد (التنزيلي)، لأصل (النص)[2].

يقول الإمام أبو القاسم اللالكائي (٤١٨هـ)، في مقدمته المنهجية النقدية، بين يدي كتابه الأثري العظيم، وهو يُعَرِّض بطرائق التأويل الكلامي، عمومًا، ومسلك المعتزلة خصوصًا:

---

(١) تعظيم قدر الصلاة (٢/ ٦٤١-٦٤٥).

(٢) من المهم هنا أن ننبه إلىٰ أن البحث مع الفرق الكلامية، ليس في أصل (تعظيم الوحي) أو (اتباع ما أتىٰ به الرسول)؛ فإن أحدًا من المنتسبين إلىٰ الإسلام لا ينازع في ذلك، إنما ينازع في ثبوت النص المعين، إذا لم يكن قرآنًا، أو في دلالته. يقول شيخ الإسلام: «وليس في المعتزلة ولا غيرهم من المسلمين، من يقول: لا أقر بما أخبر به الرسول؛ بل كل مسلم يقول: إن ما أخبر به الرسول فهو حق، يجب تصديقه به. وكل المسلمين، من أهل السنة والبدعة، يقولون: آمنت بالله، وما جاء عن رسول الله، علىٰ مراد رسول الله؛ فإنه متىٰ لم يقر بهذا، فهو كافرٌ كفرًا ظاهرًا، ولا يتميَّز بهذا القول المجمل مذهبُ أهل السنة عن غيرهم، ولهذا لا يكتفي إمام من أئمة السنة بمجرد هذا، ومن نقل عن الشافعي وغيره أنه اكتفىٰ بهذا، فقد كذب عليه، وإنما هذا قول بعض المتأخرين، وهو قولٌ صحيحٌ، لا يخالف فيه إلا كافرٌ، لكن العلم بالسنة مفصَّلًا مقامٌ آخر؛ فالمبتدع إذا نازع السنيَّ، لا ينازعه في تصديق الرسول في كل ما أخبر به؛ لكن ينازعه هل أخبر بذلك الرسول أم لا؟ وهل خبرُه علىٰ ظاهره أم لا؟». اهـ شرح العقيدة الأصفهانية (٥٩-٦٠) ط مخلوف. وانظر ما يأتي في مبحث (أمِرُّوها كما جاءت). وينظر للفائدة: الدليل النقلي في الفكر الكلامي، د. أحمد قوشتي (٤٤) وما بعدها.

«.. فهو راكضٌ، ليلَه ونهارَه، في الرد علىٰ كتاب الله تعالىٰ، وسنة رسوله ﷺ، والطعن عليهما. أو مخاصمًا بالتأويلات البعيدة فيهما. أو مسلطًا رأيه علىٰ ما لا يوافق مذهبه، بالشبهات المخترعة الركيكة، حتىٰ يتفق الكتاب والسنة علىٰ مذهبه؛ وهيهات أن يتفق!!

ولو أخذ سبيل المؤمنين، وسلك مسلك المتبعين: لبنىٰ مذهبه عليهما، واقتدىٰ بهما. ولكنه مصدود عن الخير، مصروف.

فهذه حالته إذا نشط للمحاورة في الكتاب والسنة؛ فأما إذا رجع إلىٰ أصله، وما بنىٰ بدعته عليه: اعترض عليهما بالجحود والإنكار، وضرب بعضها ببعض، من غير استبصار واستقبل أصلهما ببهت الجدل والنظر من غير افتكار..؛ واجترأ علىٰ دين رسول الله ﷺ وسنته، وقابلها برأي النظام والعلاف والجبائي وابنه...»[1].

❀ ❀ ❀

بإمكاننا أن نخلص من التراث الذي بين أيدينا، إلىٰ أهم أصول (الغلط) أو (المغالطة) في التأويل، بحسب تأريخ أصحابنا الشافعية؛ وهي تأويل الكلام علىٰ غير (ظاهره)، من غير دليل (معتبر) يقتضي (=يستوجب) ذلك (التأويل)؛ أو العدول بدلالة (النص) عن طرائق العرب في بيانها[2].

يمضي الإمام الشافعي (ت: ٢٠٤هـ) في نقاشه مع محاوره، حتىٰ إذا ألزمه الحجة في قبول ما ثبت من الحديث كله، انتقل ذلك المحاور إلىٰ المسلك الثاني: «فقال: هذا كما وصفت، والحجة بهذا ثابتة لكل من صحح الأخذ بالحديث ولم يخالفه علىٰ من أخذ ببعض وترك بعضًا، ولكن من أصحابنا من ذهب إلىٰ شيء من التأويل فما الحجة عليه»؟![3].

---

(١) شرح أصول أهل السنة والجماعة (١/ ١١-١٢).

(٢) يقول الشاطبي في تقرير هذا المعنىٰ: «كون الظاهر هو المفهوم العربي مجردًا؛ لا إشكال فيه، لأن الموالف والمخالف اتفقوا علىٰ أنه منزل بلسان عربي مبين...» اهـ من الموافقات (٣/ ٣٩١)، وينظر تتمة كلامه في الفصل.

(٣) الأم (١٠/ ٢٨).

فيجيبه الإمام:

«أبان الله جل ثناؤه لخلقه: أنه أنزل كتابه بلسان نبيِّه، وهو لسان قومه العرب؛ فخاطبهم بلسانهم، علىٰ ما يعرفون من معاني كلامهم، وكانوا يعرفون من معاني كلامهم أنهم يلفظون بالشيء عامًّا يريدون به العامَّ، وعامًّا يريدون به الخاصَّ.

ثم دلَّهم علىٰ ما أراد من ذلك في كتابه، وعلىٰ لسان نبيِّه، وأبان لهم: أن ما قبلوا عن نبيِّه؛ فعنه جل ثناؤه، قبلوا، بما فرض من طاعة رسوله في غير موضعٍ من كتابه..»[1].

❁ ❁ ❁

لقد كان أحد المداخل (التفسيرية) المهمة، التي ارتكز عليها مسلك التأويل، في السياق العلمي، المعتبر، الجاد: أن النص، يحتمله ذلك المعنىٰ (المؤول)؛ بأصل الوضع اللغوي؛ أو طرائق الاستعمال؟

يحكي (الإمام) عن خصمه، المخالف له: أنه إنما يتأول النص الشرعي، علىٰ ما يحتمله في لغة العرب، ومتىٰ لم يخرج بتأويله عن حظيرة اللسان العربي، ووضَعَ اللفظ علىٰ ما (يحتمله) اللسان؛ لم يبق للنكير عليه معنىٰ:

«وقلت لعدد ممن وصفت من أهل العلم: فإنّ من هذه الطبقة، الذين خالفوا أصل مذهبنا ومذهبكم، من قال: إن خلافنا لما زعمتم في القرآن والحديث، بأمرٍ لنا فيه حجة؛ من أن القرآن عربي، والأحاديث بكلام عربي؛ فأتأول كُلًّا علىٰ ما يحتمل اللسان، ولا أخرج مما يحتمله اللسان، وإذا تأولتُه علىٰ ما يحتمله، فلست أخالفه؟!».

من الواضح لنا أن هذا المخالف، قد واجه تهمة (الخلاف/ **التبديل التأويلي**) للنص الشرعي، ورأىٰ أن في سَعة اللسان، واحتمال وجوه البيان، ما يدفع عنه تهمة (المخالفة)؛ فراح الإمام، رضي الله عنه، يصحح له تلك المفاهيم المغلوطة، ويبين له أن تطريق الاحتمال، وإسبال ستار الإجمال علىٰ الكلام:

---

(١) اختلاف الحديث، الأم (١٠/ ٢٨).

مناف للبيان الشرعي، الذي تقوم به الحجة علىٰ الناس، وفتحٌ لباب (السفسطة)[1]، في درك الحقائق الشرعية، وإسقاط للحجج علىٰ الحقائق الشرعية؛ بكل حال؛ وأن المخرج من تلك الإشكالية: إنما هو في لزوم (ظاهر النص)، حتىٰ يأتي الدليل الموجب للعدول عنه. يقول الإمام:

«فقلت: القرآن عربيٌّ، كما وصفتَ، والأحكامُ فيه علىٰ ظاهرها، وعمومها، ليس لأحدٍ أن يُحيل منها ظاهرًا إلىٰ باطنٍ، ولا عامًّا إلىٰ خاصٍّ، إلا بدلالةٍ من كتاب الله، فإن لم تكن فسنة رسول الله ﷺ، تدلُّ علىٰ أنه خاصٌّ دون عامٍّ، أو باطنٌ دون ظاهرٍ، أو إجماعٌ من عامة العلماء، الذين لا يجهلون كلهم كتابًا ولا سنَّةً. وهكذا السُّنَّة.

ولو جاز في الحديث: أن يحال الشيء منه عن ظاهره، إلىٰ معنًى باطنٍ، يحتمله[2]؛ كان أكثرُ الحديث يحتمل عددًا من المعاني، ولا يكون لأحدٍ ذهب إلىٰ معنىٰ منها، حجةٌ علىٰ أحدٍ ذهب إلىٰ معنًى غيره[3]!!

ولكن الحق فيها واحدٌ؛ لأنها علىٰ ظاهرها[4]، وعمومها، إلا بدلالةٍ عن رسول الله، أو قول عامة أهل العلم؛ بأنها علىٰ خاصٍّ دون عامٍّ، وباطنٍ دون ظاهرٍ، إذا كانت إذا صُرِفت إليه عن ظاهرها، محتملةً للدخول في معناه.

---

(١) يقول أبو حيان التوحيدي، الفيلسوف، والأديب الشافعي: «وليس اللفظ يُبعده عن الحقيقة، تأويل في الوضع، ولا وجه في الاعتمال. وإدخال العويص، في المكان الذي يحُتاج فيه إلىٰ رفع اللّبس، وزوال الإشكال: مُداجاة في العلم، وخيانة للحكمة، وجناية علىٰ المستنصح» اهـ الإمتاع والمؤانسة (٣/ ١١٩).

(٢) لاحظ تأكيد الشافعي علىٰ أن بحثه هنا مع من يصرف النص عن ظاهره، إلىٰ معنىٰ باطن (يحتمله)؛ وأما معنىٰ: (لا يحتمله)؛ فذاك لعب، كما عبر عنه السبكي - انظر: تشنيف المسامع (٢/ ٨٢٠)؛ يقول الإمام: «ولا يقال بخاصٍّ في كتاب الله ولا سُنةٍ إلا بدلالةٍ فيهما أو في واحدٍ منهما. ولا يقال بخاصٍّ حتىٰ تكون الآية تحتمل أن يكون أُرِيدَ بها ذلك الخاصُّ؛ فأمَّا ما لم تكن محتَمِلةً له، فلا يقال فيها بما لم تحتمل الآية» اهـ من الرسالة (٢٠٧).

(٣) وهذا هو مقام (السفسطة) وأن: كل مجتهد مصيب، وقد سبق التعرض لهذه المسألة، وبيان مذهب الشافعي فيها، ومخالفة موقف الأشعري له.

(٤) يبين الشافعي أن التمسك بظاهر النص، حتىٰ تقوم دلالة علىٰ (تأويله): هو العاصم من السفسطة، المبين للحق (الواحد)، المقيم للحجة.

قال: وسمعت عددًا من متقدمي أصحابنا، وبلغني عن عدد من متقدمي أهل البلدان في الفقه: معنىٰ هذا القول؛ لا يخالفه».

ثم قال بعد ذلك، وهو يحكي تمام حواره مع مخالفه:

«وقلت له: والحجة علىٰ من تأوَّل، بلا دلالةٍ، كتابًا أو سنةً، علىٰ غير ظاهرهما، وعمومهما، وإن احتملا: الحجةُ لك علىٰ من خالف مذهبك، في تأويل القرآن والحديث.

فقلّ ما سمعنا منهم أحدًا تأوَّل شيئًا، إلا علىٰ ما يحتمله احتمالًا جائزًا في لسان العرب، وإن كان ظاهره علىٰ غير ما تأوَّله عليه، لسعة لسان العرب!!

وبذلك صار، من صار، منهم إلىٰ استحلال ما كرهنا نحن وأنت استحلاله، وجهل ما كرهنا لهم جهله؟! قال: أجل!!»[1].

يطرد أصحابنا السلفيون، ذلك الأصل للإمام، ويلتئم (بناؤهم) العقدي، مع (أساس) الإمام، و(تقريرهم) مع (تأصيله)؛ ليقولوا لنا: إن المخرج من إشكالية (التأويل) الكلامي، وفق الرأي، والمذهب: إنما هو في لزوم (ظواهر) النصوص، وإمضائها علىٰ ما أتت به.

نجد ذلك عند أبي القاسم الزَّنْجانيِّ (ت: ٤٧١هـ) في أواخر قصيدته، بعد أن يذكر طوائف أهل البدع، ويشير إلىٰ أصول ضلالهم، ثم يقرر المسلك السلفي؛ في ترك تكلفات المتكلمين، وتأويلاتهم:

فَدَعْ عنكَ ما أَبْدَعوا وتَنَطَّعُوا ولازِم طريق الحق، والنص؛ واصطبر

يقول في شرحه:

«إذا تأملت تعمقهم في التأويلات المخالفة لظاهر الكتاب والسنة، وعدولهم عنها إلىٰ زخرف القول والغرور، لتقوية باطلهم، وتهوينها[2] إلىٰ القلوب

---

(١) اختلاف الحديث -مع الأم- (١٠/ ٢١-٢٣). وسوف يأتي معنا، إن شاء الله، نصوص أخرىٰ متممة لهذه الفكرة، في مبحث: (أمروها كما جاءت)، في الباب الثاني من الدراسة. علىٰ أن ما ذكرته حول هذه القضية: (مكتنز) للغاية، من مادة أوسع، كنت جمعتها من نصوص الإمام، ثم بدا لي أن عرضها هنا سوف يَخرج بالبحث عن موضوعه، ويقطع (النظام)؛ فاكتفيت بهذه الإلماعة؛ علىٰ طمع أن يوفقني الله إلىٰ إنجاز بحثٍ خاصٍّ، حول (نظرية البيان، والتأويل)، عند الإمام، رضي الله عنه.

(٢) الكلمة غير منقوطة بالأصل، علىٰ عادة المخطوط، وكذا استظهرت قراءتها، علىٰ ما فيها!

الضعيفة؛ **فلا تلتفت إلىٰ ما أسسوه، ولا تبال بما زخرفوه، والزم (نص) الكتاب، و(ظاهر) الحديث الصحيح، اللذين هما أصول الشرعيات**، واصبر علىٰ أذىٰ المخالفين لك؛ فيما لاح لك حقه، وبان صدقه، يدلك علىٰ الهدىٰ المستقيم، وينجيك ابتاعك الحق، من العذاب الأليم»[١].

❁ ❁ ❁

لم يُغفل أصحابنا الشافعية (السلفيون)، وهم ينكرون تأويل الخلَف، وآراءهم الكلامية، ما روي عن بعض السلف من (أحرف) في (التأويل)[٢]، وإيراد المخالفين: كيف يتهيأ طرد الباب، وحسم مادة التأويل الكلامي، مع نقل أمثال هذه الآثار (التأويلية)؟!

يعتني أبو الحسن، محمد بن عبد الملك الكرجي (ت: ٥٣٢هـ)، بالجواب عن ذلك؛ وَفْقَ رؤيته السلفية للمدونة (الأثرية)، و(الأصولية):

«فإن قيل: فقد منعتم من التأويل، وعددتموه من الأباطيل؛ فما قولكم في تأويل السلف، وما وجهه؟ نحو ما يروىٰ عن ابن عباس، في معنىٰ اسْتَوَىٰ: أي: استقر. وما رويتم عن سفيان، في قوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾، قال: علمه؟!».

ثم إنه قال في جواب ذلك:

«**إن كان السلف صحابيًا: فتأويله مقبول، مُتَّبَع؛ لأنه شاهد الوحي والتنزيل، وعرف التفسير والتأويل**[٣].

---

(١) شرح المنظومة الرائية (ق ٩٣ أ). وسوف تأتي معنا في الفصول التطبيقية، من الباب الثاني، إن شاء الله: تتمة بناء السلفيين للبحث العقدي، وفهم النصوص، علىٰ هذا الأصل، لا سيما في مبحثي: (أمِرُّوها كما جاءت)، و(صفة اليدين).

(٢) سوف نحتاج هنا إلىٰ النظر فيما ذكر في مبحث: (أمِرُّوها كما جاءت)، من هذه الدراسة، لشدة تعلقه بهذه الفكرة، وفيه تمام الجواب عن الإشكال المذكور هنا حول (التأويل) و(التفسير).

(٣) يورد قِوام السنة الأصبهاني حديث: «مثل أصحابي، مثل النجوم..»، يقول: «وهو حديث مشهور»، ثم يورد سؤالًا حول (التأويلات) أو (الأقاويل) الخاصة ببعض الصحابة، حيث يتحقق المجتهد أنها خلاف ما ثبتت به السنة؛ ويجيب عن ذلك السؤال بقوله: «.. نتبع في هذا أمر رسول الله ﷺ، ونهيه؛ لأنهم وإن كانوا كالنجوم، فليسوا مع النبي ﷺ كالنجوم، إذا خالف قولهُم قوله؛ مثل النبي ﷺ، معهم: كمثل الشمس مع النجوم؛ إذا طلعت لم يبد معها كوكب..، فيؤخذ بفعله، ويترك أقاويلهم. ولكن فيما لا يوجد فيه عن النبي ﷺ، أمر أو نهي، وقد حدثت حوادث بعد النبي ﷺ، =

وابن عباس من علماء الصحابة، وكانوا يرجعون إليه في علم التأويل، وكان يقول: أنا من الراسخين في العلم، إذ كان بين يدي رسول الله ﷺ، وبين ظهراني الأئمة الأربعة، وسائر المشايخ من الصحابة، رضي الله عنهم أجمعين؛ يَدْأَب ليلًا ونهارًا في البحث والتَّسْآل، عن النساء والرجال الذين عرفوا تأويلَ ما لم يعرفه في صغره، وشاهدوا تنزيل ما لم يشاهده في حاله من كِبرَه. وقد دعا له رسول الله ﷺ بمعرفة التأويل . . .

وإذا تقرر أن تأويل الصحابة مقبول؛ فتأويل ابنِ عباس أولىٰ بالاتباع والقبول؛ فإنه البحر العباب، وبالتأويل أعلم الأصحاب، فإذا صح عنه تأويل الاستواء بالاستقرار: وضعنا له الخد[1] بالإيمان والتصديق، وعرفنا من الاستقرار، ما عرفناه من الاستواء، وقلنا: إنه ليس باستقرار يتعقب تعبًا واضطرابًا؛ بل هو كيف شاء، وكما يشاء؛ والكيف فيه مجهول، والإيمان به واجب، كما نقول في الاستواء سواء.

فأما إذا لم يكن السلف صحابيًّا: نظرنا في تأويله؛ فإن تابعه عليه الأئمة المشهورون، من نَقَلة الحديث والسنة، ووافقه الثقات الأثبات: تابعناه، وقبلناه، ووافقناه. فإنه، وإن لم يكن إجماعًا حقيقة؛ إلا أن فيه مشابهة الإجماع، إذ هو سبيل المؤمنين، وتوافق المتقين، الذين لا يجتمعون علىٰ الضلالة. ولأن الأئمة، لو لم يعلموا أن ذلك عن الرسول والصحابة؛ لم يتابعوه عليه[2].

فأما تأويل من لم يتابعه عليه الأئمة: فغير مقبول، وإن صدر ذلك التأويل عن إمام معروف غير مجهول؛ نحو ما ينسب إلىٰ أبي بكر محمد بن خزيمة تأويل

= في الحدود والأحكام؛ فتكلم فيها الصحابة، ولم يوجد عن النبي ﷺ خلافها؛ فهم لنا كالنجوم، التي يُقتدىٰ بها في السماء» اهـ، الحجة في بيان المحجة (٢/ ٤٠٠-٤٠١).

(١) في المصدرين: «الحد»، بالحاء المهملة، ولا وجه له، والصواب ما أثبتُّه، وهو كناية عن القبول والخضوع.

(٢) يقول ابن أبي زيد القيرواني المالكي (ت: ٣٨٦هـ) في تقرير ذلك المسلك: «والتسليم للسنن، لا تعارض برأي، ولا تدافع بقياس، وما تأوله منها السلف الصالح: تأولناه، وما عملوا به: عملناه، وما تركوه: تركناه؛ ويسعنا أن نمسك عما أمسكوا، ونتبعهم فيما بينوا، ونقتدي بهم فيما استنبطوه ورأوه في الحوادث، ولا نخرج عن جماعتهم فيما اختلفوا فيه، أو في تأويله». اهـ الجامع في السنن والآداب (١١٧).

الحديث خلق الله آدم علىٰ صورته . . . فنقول: هذا تأويل تفرد به، ولم يتابعه الأئمة عليه؛ والقول ما ذهب إليه الجمهور[1].

وتفرده بالمسائل: لا يؤثر، ولا يقدح في درجاتهم. وعذر كل من تفرد بمسألة من أئمتنا، من عصر الصحابة والتابعين إلىٰ زماننا هذا، أن يقال: لكل عالم هفوة . . .

وأما قول سفيان، في قوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤]، وقوله: ﴿إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧]: أنه علمه. . ؛ فاعلم أن هذا في الحقيقة: ليس بتأويل؛ بل هو المفهوم من خطاب الأعلىٰ مع الأدنىٰ؛ فإن في وضع اللغة: إذا صدر مثل هذه اللفظة من السادة مع العبيد؛ لا يفهم إلا التقريب، والهداية، والإعانة، والرعاية . . .

ثم إن قلنا: إن قول سفيان في الآية تأويل؛ فهو تأويل يُروىٰ عن ابن عباس؛ وتأويل الصحابة مقبول، لما ذكرناه.

وإن كان تأويلَ سفيان؛ إلا أنه تابعه عليه الأئمة، علىٰ ما رويناه عن مالك وسفيان بن عيينة، وكذلك عن الشافعي وأحمد وغيرهم؛ فإن قولهم: إن الله علىٰ عرشه، بائن من خلقه، وعلمه محيط بكل مكان: موافقة منهم لما قاله سفيان. وقد ذكرنا: أن التأويل إذا تابع عليه الأئمة، فهو مقبول.

فإن قيل: فهلا جوزتم التأويل علىٰ الإطلاق؛ اعتبارًا بتأويل السلف؟

قلنا: معاذ الله أن يجوز ذلك؛ إذ ليس الأصول تُتَلَقَّىٰ من الرأي حتىٰ يُقاس عليه، ويقال: لما جاز للسلف التأويل؛ جاز للخلف.

فإنا قد بيَّنَّا: أن تأويل السلف، إن صدر من الصحابة: فهو مقبول؛ لأنهم سمعوه من الرسول. وإن صدر من غيرهم، وتابعهم عليه الأئمة: قبلناه. وإن

---

(١) يتحدث الدارمي عن هذه الفكرة أيضًا، ويذكر أن متابعة (مفاريد) الأقوال، وترك ما عليه الجمهور، علامة الشذوذ والبدعة: «إن الذي يريد الشذوذ عن الحق، يتبع الشاذ من قول العلماء، ويتعلق بزلاتهم، والذي يؤم الحق في نفسه يتبع المشهور من قول جماعتهم، وينقلب مع جمهورهم، فهما آيتان بينتان يستدل بهما علىٰ اتباع الرجل، وعلىٰ ابتداعه» اهـ، الرد علىٰ الجهمية، ف (٢١٦).

تفرد: نبذناه، وأعرضنا عنه إعراضًا عن تأويل الخلف»[1].

❁ ❁ ❁

إننا نجد تقرير حجية (التأويل/الفهم السلفي)، في أصله المتلقىٰ عن الصحابة، بـ(شهود التنزيل)، مبكرًا عند ابن عباس، ﵁، نفسه؛ ويحتج بذلك علىٰ الخوارج، في مناظرته لهم: «أتيتكم مِن عندِ أصحابِ النَّبيِّ ﷺ المهاجرين، والأنصارِ، ومِن عندِ ابن عمِّ النبيِّ ﷺ، وصهرِه، وعليهم نزَّلَ **القرآنُ؛ فهُم أعلمُ بتأويلِه منكم..»**[2].

ونجدها، في تراث أصحابنا، عند عثمان بن سعيد الدارمي (ت: ٢٨٠هـ)، في حجاجه مع خصمه، بشر المريسي:

«أفلا ترىٰ أيها المريسي؛ كيف ميز ابن عمر، وفرق بين آدم وسائر الخلق، في خلقه باليد؟ أفأنت أعلم من ابن عمر بتأويل القرآن، وقد شهِد التنزيلَ، وعايَن التأويلَ، وكان بلغات العرب غير جهولٍ؟!»[3].

ويقول أبو الحسين الآجري (ت: ٣٦٠هـ) ﵀، **في سياقه حجاجه مع القدرية:**

«فإن اعترض بعض هؤلاء القدرية بتأويله الخطأ، فقال: قال الله تعالىٰ: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ ۚ﴾ [النساء: ٧٩]؛ فيزعم أن السيئة من نفسه، دون أن يكون الله تعالىٰ قضاها وقدرها عليه؟

قيل له: يا جاهل، إن الذي أنزلت عليه هذه الآية: هو أعلم بتأويلها منك، وهو الذي بين لنا جميع ما تقدم ذكرنا له من إثبات القدر، **وكذلك الصحابة الذين شاهدوا التنزيل** ﵃، هم الذين بينوا لنا ولك إثبات المقادير بكل ما هو كائن من خير وشر»[4].

---

(١) انتهىٰ، باختصارٍ؛ نقلًا عن: بيان تلبيس الجهمية، لشيخ الإسلام (٦/ ٤٠١-٤٠٩). وانظر: جواب الاعتراضات المصرية، لشيخ الإسلام، أيضًا (١٦٩-١٧٠).

(٢) رواه النسائي في السنن الكبرىٰ (٨٥٢٢)، وانظر: الشريعة للآجري (٢/ ١٤٢، رقم ٨٢٥) بين جابر بن عبد الله ﵄، ومن ينكر الشفاعة.

(٣) الرد علىٰ بشر المريسي (١/ ٢٦٢) ط الرشد، (٣٥) ط الفقي.

(٤) الشريعة (١/ ٤٦٤).

بل إننا نجد ابن قتيبة (ت: ٢٧٦هـ)، أيضًا، يحتج بالحجة نفسها، على وجوب لزوم (المصحف العثماني)، وعدم جواز الخروج عنه؛ فالصحابة أمناء على الأمرين معا: التنزيل، والتأويل:

«فإن قال قائل: فهل يجوز لنا أن نقرأ بجميع هذه الوجوه؟ قيل له: كل ما كان منها موافقا لمصحفنا، غير خارج من رسم كتابه - جاز لنا أن نقرأ به. وليس لنا ذلك فيما خالفه، لأن المتقدمين من الصحابة والتابعين، قرأوا بلغاتهم، وجروا على عادتهم، وخلّوا أنفسهم وسَوْم طبائعهم؛ فكان ذلك جائزا لهم، ولقوم من القرّاء بعدهم، مأمونين على التنزيل، عارفين بالتأويل؛ فأما نحن معشر المتكلفين، فقد جمعنا الله بحسن اختيار السلف لنا على مصحف هو آخر العرض، وليس لنا أن نعدوه، كما كان لهم أن يفسّروه، وليس لنا أن نفسّره»[1].

إن شهود التنزيل، هو (حضور) في سياق مركب، من الخلفية التاريخية، والاجتماعية، والتحقق بلغة (التنزيل) بشتى جوانبها[2]، وسلامة الفطرة، ونقاوة القلب، ثم التلقي المباشر، المتجدد، من مشكاة الوحي، ومورد الهدى والبيان، وحمل رسالة الهداية، وواجب البلاغ.

وليس من شك في «أن الصحابة سمعوا من النبي ﷺ من الأحاديث الكثيرة، ورأوا منه من الأحوال، وعلموا بقلوبهم من الأمور ما يُوجب لهم من فهم ما أراد بكلامه ما يتعذرُ على من بعدهم. فليس من سمع ورأى وعلم حالَ

---

(١) تأويل مشكل القرآن (٤٢). وبدهي أن ابن قتيبة لا يعني هنا منع الناس من (بيان) المشكل من ألفاظ القرآن، ولغاته، وطرائق بيانه (= الذي تعرفه العرب من كلامها)؛ كيف ونفس كتابه (تأويل مشكل القرآن): مصنف لأجل ذلك؛ وإنما يعني، والله أعلم: ما يحتاج إلى (توقيف خاص)، أو حضور لـ (سياق) نزول النص، بشمولية ذلك السياق، واشتباكاته مع الواقع الحي الذي نزل فيه، وله. وأما النظر اللغوي، بشتى جوانبه: فما زال الناس ينظرون في ذلك، ويبحثونه؛ حتى من يتورع، أو يتوقف منهم عن شيء من التفسير، كما في كلام ابن قتيبة السابق. وانظر: مقدمة تفسير الطبري (١/ ٧٣-٧٦)، أصول الدين عند الإمام الطبري (٩٤-١٠٤).

(٢) يقول شيخ الإسلام: «الواجب: أن تعرف اللغة، والعادة، والعرف الذي نزل في القرآن والسنة، وما كان الصحابة يفهمون من الرسول عند سماع تلك الألفاظ؛ فبتلك اللغة، والعادة، والعرف: خاطبهم الله ورسوله، لا بما حدث بعد ذلك» اهـ. مجموع الفتاوى (٧/ ١٠٦). وانظر تنبيه شيخ الإسلام على مداخل الغلط، في ترك هذا المأخذ: الفتاوى (١٣/ ٣٥٥-٣٥٦).

المتكلم كمن كان غائبًا، ولم يرَ ولم يسمع منه، ولكن علم بعض أحواله وسمع بواسطةٍ. وإذا كان الصحابة سمعوا لفظه وفهموا معناه كان الرجوع إليهم في ذلك واجبًا متعينًا؛ ولم يُحتَجْ مع ذلك إلىٰ غيرهم»[1].

يعود أبو القاسم الزَّنْجانيُّ إلىٰ ذلك المعنىٰ، في ختام قصيدته، ليقرر أن عذر الناس مقطوع في الرجوع إلىٰ الأهواء، والآراء البدعية، والتأويلات الفاسدة؛ فقد كفاهم الله مؤنة ذلك بما أوحىٰ إلىٰ نبيه، وبين رسوله معانيه، وبلغها لأصحابه، ونقل إلينا علىٰ وجه الثبوت، والبيان:

فما لذوي التحصيل عذر بترك ما ... أتاه به جبريل في مُنْزَلِ السُّوَرْ
وبيَّنَ فَحْواهُ النبيُّ بشرحه ... وأدىٰ إلىٰ الأصحاب، ما عنْهُ قد سَطَرْ

ثم قال في شرحه:

«إذا ناصح المرء نفسه، وأراد الله سبحانه رشده: رأىٰ الحظ، في دينه ودنياه، في اتباع ما أنزل الله علىٰ رسوله في كتابه، وبيَّن النبي صلىٰ الله عليه وعلىٰ آله، مقتضىٰ ما نزل به الكتاب في أخباره؛ **فأداه إلىٰ أصحابه الذين يحصونه، فحفظوه من لفظه**، وأدوه إلىٰ من بعدهم، من أهل العدالة والثبْت والثقة، وأدوا إلىٰ من بعدهم من أشكالهم، حتىٰ تسلسل، ووصل إلينا، في وقتنا، علىٰ هذا الشرط.

فلم يعذُر العاقل نفسه، في العدول عما هذا سبيله، من الجلاء والظهور؛ التي[2] تبالج الآراء، وتنبه الخواطر؛ بل يحمد الله سبحانه علىٰ تأييده بتبيين ذلك، وتزيينه في قلبه، ويرجو أن يكون ممن قال الله: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِي قُلُوبِكُمۡ وَكَرَّهَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡكُفۡرَ وَٱلۡفُسُوقَ وَٱلۡعِصۡيَانَۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلرَّٰشِدُونَ﴾ [الحُجُرَات: ٧]، وممن قال الله ﷻ: ﴿يُؤۡتِي ٱلۡحِكۡمَةَ مَن يَشَآءُۚ وَمَن يُؤۡتَ ٱلۡحِكۡمَةَ فَقَدۡ أُوتِيَ خَيۡرٗا كَثِيرٗاۗ﴾ قيل في التفسير: هو التهدِّي بكلام الحق ﴿يُؤۡتِي ٱلۡحِكۡمَةَ مَن

---

(١) جواب الاعتراضات المصرية، لشيخ الإسلام (١٥)، وانظر أيضا كلام مهما لشيخ الإسلام حول ذلك المعنىٰ في: «فصل له حول: اشتراط حفظ جميع القرآن للمجتهد، ملحق برسالة: فضائل الأئمة الأربعة، ت: فواز العوضي (١٩).

(٢) «التي»: كذا قرأتها، وتحتمل: «إلىٰ». ولعل العبارة: «.. إلىٰ تبالج الآراء، وتيه الخواطر..»، لكن لستُ علىٰ ثبت من «تبالج».

يَشَآءُ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [البَقَرَة: ٢٦٩]»[١].

❁ ❁ ❁

ومن هذا المنطلق (السلفي)، يقرر أصحابنا: أن مراعاة ما نقله لنا السلف، وحرره لنا الأئمة من (علومهم) و(فهومهم): هو مسلك الهدىٰ، ومعلم الطريق، وكما أن واجبا علىٰ طالب الهدىٰ والبيان، أن يتعرف ما يقتضيه اللسان، ويتهدىٰ بما حوىٰ من طرائق البيان؛ فكذلك: يجب عليه مراعاة ما فهمه السلف، ومتابعة ما قاله الأئمة السابقون، وأن من أسباب بطلان التأويلات الكلامية البدعية: أنها تأولت النصوص والآثار، علىٰ غير ما تأوله: الفقهاء، و(السلف) الصالحون[٢].

يقرر عثمان بن سعيد الدارمي (ت: ٢٨٠هـ) أن ترك اتباع الآثار السلفية، واتباع (الرأي) المستنبط، علىٰ غير أصل من الأثر: أصل ضلال المبتدعة، ويمثلهم عنده في كتابه هذا بشر المريسي:

«قال شريح وابن سيرين: «لن نضل ما تمسكنا بالأثر».

وقال إبراهيم: «ما الأمر إلا الأمر الأول، لو بلغنا أنهم لم يغسلوا إلا الظفر، ما جاوزناه؛ كفىٰ إزراء علىٰ قوم أن تتخالف أعمالهم».

فالاقتداء بالآثار: تقليد؛ فإن كان لا يجوز في دعوىٰ المريسي أن يقتدي الرجل بمن قبله من الفقهاء، فما موضع الاتباع الذي قاله الله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ﴾ [التَّوبَة: ١٠٠]؟

---

(١) المنظومة الرائية، وشرحها (ق ٩٣ ب ٩٤ أ).

(٢) يقول شيخ الإسلام: «فلهذا يحتاج المسلمون إلىٰ .. معرفة ما أراد الله ورسوله ﷺ، بألفاظ الكتاب والسنة، بأن يعرفوا لغة القرآن التي بها نزل، وما قاله الصحابة والتابعون لهم بإحسان وسائر علماء المسلمين، في معاني تلك الألفاظ؛ فإن الرسول لما خاطبهم بالكتاب والسنة، عرَّفهم ما أراد بتلك الألفاظ، وكانت معرفة الصحابة لمعاني القرآن أكمل من حفظهم لحروفه، وقد بلَّغوا تلك المعاني إلىٰ التابعين، أعظمَ مما بلَّغوا حروفه؛ فإن المعاني العامة التي يحتاج إليها عموم المسلمين، مثل معنىٰ التوحيد ومعنىٰ الواحد والأحد والإيمان والإسلام ونحو ذلك: كان جميع الصحابة يعرفون ما أحب الله ورسوله ﷺ من معرفته، ولا يحفظ القرآن كلَّه إلا القليل منهم..؛ فلا بد أن يكون الصحابة يعرفون ذلك، فإن معرفته أصل الدين، وهو أوَّل ما دعا الرسول ﷺ إليه الخلق ...» اهـ مختصرًا، من مجموع الفتاوىٰ (١٧/ ٣٥٤).

وما يصنع بآثار الصحابة والتابعين بعدهم، بعد ألَّا يسعَ الرجلَ استعمالُ شيءٍ منها؛ إلا ما استنبطه بعقله في خلاف الأثر؛ إذا بطلت الآثار، وذهبت الأخبار، وحرم طلب العلم علىٰ أهله، ولزم الناسُ المعقولَ من كُفر المريسيِّ وأصحابِه، والمستحيلاتِ من تفاسيرهم؟!

فقد عرضنا كلامهم علىٰ الكتاب والسنة، فأخطئوا في أكثرها الكتاب والسنة، ولم يصيبوا السنة.

حدثنا عبد الله بن صالح المصري، عن الهِقْل بن زياد، عن الأوزاعي قال:

ما رأي امرئ في أمر بلغه عن رسول الله ﷺ؛ إلا اتباعه، ولو لم يكن فيه عن رسول الله ﷺ، وقال فيه أصحابه من بعده؛ كانوا أولىٰ فيه بالحق منا؛ لأن الله تعالىٰ أثنىٰ علىٰ من بعدهم باتباعهم إياهم، فقال: ﴿وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ﴾ [التوبة: ١٠٠].

وقلتم أنتم: بل نعرضها علىٰ رأينا في الكتاب، فما وافقه منها: صدقناه وما خالفه تركناه!! **وتلك غاية كل محدِث في الإسلام: ردُّ ما خالف رأيه من السنة.**

وقال أبو سلمة بن عبد الرحمن للحسن البصري: لا تُفتِ الناس برأيك!!

فقال الحسن: رأينا لهم خير من آرائهم لأنفسهم»[1].

ويدل الدارمي (ت: ٢٨٠هـ) علىٰ بطلان تأويلات النفاة، بمخالفتها للآثار المسندة، المبينة في الباب، وأن خروجها من مقتضىٰ هذه الآثار: دليل بطلانها؛ وأن تفسيره لا يقبل منه: «إلا بأثر صحيح، مأثور عن رسول الله ﷺ، أو عن بعض أصحابه، أو التابعين»[2].

وينقل اللالكائي (ت: ٤١٨هـ) في مقدماته التمهيدية لكتابه، جملة من العقائد السلفية، ومن جملتها فصل، وجده في بعض كتب أبي حاتمٍ الرازي

---

(١) الرد علىٰ المريسي (١٤٥-١٤٦)، وينظر (١٢٥-١٢٦). وأثر الأوزاعي: رواه الهروي في ذم الكلام، من طريق الدارمي (٢/ ٢٩٧، ٤/ ١٥٠)، وانظر أيضًا: الإبانة الكبرىٰ، لابن بطة (٢/ ٢/ ٢٥٤، رقم ١٨٥٥)

(٢) انظر: الرد علىٰ المريسي (٢٠).

(ت: ٢٧٧هـ)؛ مبناه علىٰ اتباع الأثر، ومتابعة أقوال السلف والأئمة، ولزوم اختيارهم، ومجانبة أهل الكلام، وهجرهم[١].

وأما أبو القاسم، سعد بن علي الزَّنْجانيُّ (ت: ٤٧١هـ) فإنه يذكر في قصيدته الرائية: أن أصل الضلال، إنما هو في رد (الآثار)، واتباع (الآراء):

ومن رد أخبارَ النبي مُقدِّما لخاطره: ذاك امرؤ، ما له بصر

ثم يقول في شرحه: «بعد حصول الإجماع من الأمة: أن قواعد هذا الدين، وأساسه: كتاب الله تعالىٰ، وسنة رسوله صلىٰ الله عليه وعلىٰ آله وسلم الثابتة عنه؛ **فمن تلقىٰ أحدهما بعد ذلك بالرد، والتأويل من نفسه، بما لم يُسْبق إليه**؛ دل بذلك [علىٰ][٢] زيغه، وشذوذه عن الأمة، ونبه علىٰ عماه عن الهدىٰ، وتحيره في دينه . . .»[٣].

❀ ❀ ❀

بل إننا نجد ذلك المنزع (السلفي) في الحجاج علىٰ المخالفين، عند إمام الحرمين، أبي المعالي الجويني (ت: ٤٧٨هـ) الذي يرد علىٰ انحياش الروافض عن اختيار السلف، وطعنهم علىٰ الأصحاب في تقديم الشيخين في الخلافة؛ في نص باذخ يقرر استحالة اهتداء هؤلاء الأخلاف، لما ضل عنه الأصحاب والأسلاف[٤]:

«والذي عليه التعويل، في الجملة والتفصيل: أن أصحاب رسول الله ﷺ؛ شهدوا، وغِبْنا، واستيقنوا عن عِيان، واستَرَبْنا، وكانوا قُدوةَ الأنام، وأُسوةَ الإسلام، لا يأخذهم في الله عَذْل وملام، وما كانوا بعد استئثار الله برسوله تحت اقتهار واقتسار، بل كانوا مالكين لأعنة الاختيار، لا يؤثرون علىٰ الحق أحدًا، ولا يجدون من دونه ملتحدا، ولم يَرْهقْ وجوهَهم

(١) انظر: شرح أصول أهل السنة (١/ ١٨٠-١٨١).

(٢) «علىٰ»: زيادة علىٰ الأصل.

(٣) شرح المنظومة الرائية (ق ٨٣ ب).

(٤) انظر أيضًا: بحث شيخ الإسلام لذلك، في مجموع الفتاوىٰ (٤/ ٩٨) وما بعدها، ومواطن عديدة من كتبه.

الكريمة رَهَج[1] البدع والأهواء، ولم يقتحموا جراثيم اختلاف الآراء، كالنَّبْعَة[2] التي لا تتشظَّىٰ، وإنْ سِيموا مخالفة الحق، يرتدوا كالجحمة تتلظىٰ!

فليت شعري: كيف لم يفهموا، علىٰ ذكاء القرائح، النصوصَ الصرائح؛ ويفطنُ لها الرَّعاعُ الهَمَجُ، المتضمِّخون بالمخازي والفضائح؟!»[3].

ثم؛ ما لأبي المعالي لا يفعل، ولا يقول، وما لأصحابنا لا يفعلون، ولا يقولون؛ وقد أصل لهم (الإمامُ) تلك الأصول، ومَهَد لهم هذه السبيل؛ حيث ذكر الصحابة ﷺ، وأثنىٰ عليهم بما هم أهله؛ ثم قال:

«وهم فوقَنا في كل علم واجتهاد وورع وعقل، وأمرٍ استُدرك به علمٌ واستنبِط به.

وآراؤهم لنا: أحمدُ وأولىٰ بنا من آرائنا عندنا لأنفسنا، والله أعلم.

ومَن أدركنا، ممن أرضىٰ، أو حُكي لنا عنه ببلدنا: صاروا، فيما لم يعلموا لرسول الله ﷺ فيه سنةً: إلىٰ قولهم إنِ اجتمعوا، أو قول بعضهم إنْ تفرقوا؛ فهكذا نقول: إذا اجتمعوا أخذنا باجتماعهم، وإن قال واحدهم، ولم يخالفه غيره: أخذنا بقوله، وإن اختلفوا أخذنا بقول بعضهم، ولم نخرج من أقاويلهم كلهم»[4].

وبعدُ؛ فلست تحتاج، أيدك الله، إلىٰ تكلف عبارةٍ من هنا، أواستكراه نصٍّ من هناك، لتقول: إن ذلك مسلك الإمام في (العقائد) و(الأصول)؛ فإني أعيذك بالله من ذلك المقام؛ أن تظن أن للإمام مسلكًا في (الفهم) و(الاستنباط)، و(الحِجاج)، و(الاستدراك): تختلف فيه (الفروع) عن (الأصول).

---

(١) في المطبوع: «وهج»، وهو غلط، صوابه ما أثبتُّه، وأشار المحقق إليه في نسختين من أصوله.

(٢) في المطبوع: «كالبيضة»، وهو غير ظاهر. والمثبت موافقٌ لنفس النسختين، و«النَّبْعة»: شجر يتخذ منه القسي، والمراد: الكناية عن طيب الأصل، وكرم المنبت، وصلابة العود. وانظر: أساس البلاغة (شظىٰ، نبع).

(٣) الغياثي ف (٤٩).

(٤) المدخل إلىٰ علم السنن، للبيهقي (٢/ ٥٣١-٥٣٢)، ورواه أيضًا في مناقب الشافعي (١/ ٤٤٢-٤٤٣) وعزاه فيهما إلىٰ رسالة الشافعي القديمة. وانظر الآثار الأخرىٰ التي ذكرها البيهقي في هذا الباب، وانظر أيضًا: إجمال الإصابة في أقوال الصحابة، للحافظ العلائي (٣٥) وما بعدها. وأيضًا: إعلام الموقعين، لابن القيم (١/ ٦٧).

وإنما حسبنا من هذا المقام أن نقول: إن من خالف (ظواهر) النصوص والآثار، وسلك مسالك (التأويل)، باعتباره نظريةً في الفهم، وموقفا (كلاميًّا) من نصوص الصفات؛ لم يفعل ذلك بِما أنه (شافعي)؛ فليس للإمام: (أصلٌ) يقتضيه، ولا (حرفٌ) يرتضيه!!

المبحث الثاني
السنة النبوية: المصدر، وإطار المنهج

إذا صح لشخص أن يكون عنوانا لمذهبه، أو لمذهب أن يكون دليلا علىٰ صاحبه؛ فإنا واجدون ذلك، أصدقَ ما نحن واجدون: في الشافعي، وأصول مذهبه؛ فالإمام لُقِّب في بغداد، منذ وقت مبكر، وقبل أن يرحل إلىٰ مصر بـ (ناصر السنة)[1]، ومذهبه في السنة والاحتجاج بها، تلخصه كلمته البديعة: **إذا صح الحديث فهو مذهبي**[2]!!

يقول **الشافعي**، في مفتتح كتابه (اختلاف الحديث):

«.. أما بعد؛ فإن الله جل ثناؤه وضع رسوله موضع الإبانة لما افترض علىٰ خلقه في كتابه ثم علىٰ لسان نبيه، وإن لم يكن ما افترض علىٰ لسانه نصًّا في كتاب الله، فأبان في كتابه أن رسول الله يهدي إلىٰ صراطٍ مستقيمٍ، صراط الله؛ ففرَضَ علىٰ العباد طاعتَه، وأمرهم بأخذ ما آتاهم، والانتهاء عما نهاهم عنه، وكان فرضه علىٰ كلٍّ من عاين رسوله ومن بعده إلىٰ يوم القيامة واحدًا، في: أن علىٰ كلٍّ طاعتَه، ولم يكن أحدٌ غاب عن رؤية رسول الله

---

(١) تاريخ بغداد (٧/ ٦٤)، مقدمة المجموع (١/ ٢٥)، تذكرة الحفاظ (١/ ٣٦٢). وينظر للفائدة: وصف التوحيدي، لشخص الشافعي، ومنهجه: البصائر والذخائر (٧/ ٦١).

(٢) مقدمة المجموع (١/ ١٠٤)، السير (١٠/ ٣٥)، ولتقي الدين السبكي، الوالد، رسالة في شرح هذه الكلمة، يقول في أولها: «وهو قول مشهور، لم يختلف الناس في أنه قاله، وروي عنه معناه أيضًا، بألفاظٍ مختلفةٍ» اهـ. معنىٰ قول الإمام المطلبي: إذا صح الحديث فهو مذهبي، ضمن المنيرية (٣/ ٩٨).

يعلم أمر رسول الله إلا بالخبر عنه»[1].

هكذا يؤصل الشافعي لقيمة السنة المعرفية، باعتبارها دليلا علىٰ صراط الله المستقيم، كاشفة عن مراد الله بما أنزله في كتابه، أو آتاه نبيه ﷺ، مما ليس في نص الكتاب[2].

وإذا كان مقرَّرًا أن طاعة الرسول لازمةٌ لكلِّ تابعٍ له؛ فالخبر عن رسول الله هو المبين لمراده، ولزوم سنته هو سبيل طاعته[3]. يقول الإمام:

«وكل ما سن فقد ألزمنا الله اتباعه، وجعل في اتباعه طاعته، وفي العُنُود عن اتباعها معصيتَه التي لم يعذر بها خَلْقًا، ولم يجعل له من اتباع سنن رسول الله مَخْرجًا، لما وصفتُ، وما قال رسول الله»[4].

وإذا كانت هذه هي نظرة الشافعي للسنة وحجيتها، ومكانها من الدين؛ فمنطقي مع هذا الأصل أن يقول: «وخلافُ السنة: ضَيِّق علىٰ كل مسلم»[5].

وإذا كان الإمام قد اهتم بالتأصيل لقيمة السنة المعرفية، وبيان حجيتها، والرد علىٰ من تشكك فيها، أو خالف؛ فلقد عُني الشافعية بعد الإمام، بذلك المنهاج، تأصيلا، وتفريعا؛ **فمحمد بن نصرٍ المروزي (ت: ٢٩٤هـ) له كتاب أصولي خاص بتثبيت السنة وحجيتها، والإنكار علىٰ من خالفها، وبيان ما أوجب الله تعالىٰ من اتباع السنن والآثار**؛ وفي أول فقرة من الكتاب: يظهر أثر الإمام الشافعي، حيث ينقل عنه في مواضع عديدة من كتابه، ويترجم للسنة، وقيمتها المعرفية، سواء في بيان كتاب الله، أو ما تأتي به من الشرائع والأحكام استقلالا؛ يقول فيه:

---

(١) اختلاف الحديث -ضمن الأم- (١٠/٥)، وانظر ما يأتي نقله في الفصل التالي عن جماع العلم.

(٢) يقول عبد الله ابن الإمام أحمد: «سألتُ أبي، قلت: ما تقول في السُّنَّة؛ تقضي علىٰ الكتاب؟! قال . . قال ذلك قومٌ، منهم: مكحولٌ والزهريُّ. قلت: فما تقول أنت؟ قال: أقول: **السُّنَّة تدلُّ علىٰ معنىٰ الكتاب**». مسائل الإمام أحمد، رواية عبد الله (٤٣٨).

(٣) انظر الأبواب التي صرَّفها الإمام لبيان وجوب طاعة الرسول في كتاب الله ﷻ: الرسالة (٧٣) وما بعدها.

(٤) الرسالة: ف (٢٩٤).

(٥) الأم (٨/ ٥٤٠)، وانظر: جماع العلم (٤٦). وانظر أيضًا: التوحيد، لابن خزيمة (٥٩٥) ط الآثار.

«القرآن والسنة: أمران فرض الله العلم، والعمل بهما، علىٰ خلقه، وقرن أحدهما بالآخر، فلم يُفرق بينهما؛ فمحلهما، في التصديق بهما: واحد؛ كلاهما من عند الله»[(١)].

وأما في كتابه الآخر (تعظيم قدر الصلاة)، وهو مزيج من البحث الفقهي، والعقدي، فيقول: «فمن دان بدين محمد ﷺ، فليقبل ما أتاه[(٢)]، علىٰ ما وافق رأيه أو خالفه، ولا يَشُكَّنَّ في شيءٍ من قوله؛ فإن الشكَّ في قول النبي ﷺ؛ كفرٌ»[(٣)].

ويقرر ابن خزيمة (ت: ٣١١هـ) أن «في إبطال أخبار النبيِّ: دروسَ الدين، وإبطالَ الإسلام»[(٤)]؛ «إذ لا تكون سنته أبدًا، المنقولة عنه بنقل العدل عن العدل موصولًا إليه؛ إلا موافِقةً لكتاب الله، لا مخالفةً له»[(٥)].

وأما أبو المظفَّر السَّمْعانيّ (ت: ٤٨٩هـ)، فيقرر أن للسنة حكم القرآن المنزل في وجوب الاتباع؛ فيقول، في مقدمة كلامه عن الأخبار، وما يقبل منها، وما لا يقبل:

«إن سنة الرسول ﷺ، في حكم الكتاب؛ في وجوب العمل بها، وإن كانت فرعا له؛ لأن الله تعالىٰ ختم برسوله النبوة، وأكمل به الشريعة، وجعل إليه بيان ما أجمله في كتابه، وإظهار ما شرعه من أحكامه، وقال تعالىٰ في مجمل تنزيله: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧].

ولما جعله بهذه الرتبة، أوجب الله عليه أمرين لأمته، وأوجب له أمرين علىٰ أمته.

أما ما أوجب عليه لأمته من الأمرين:

فأحدهما: التبليغ، قال الله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ [المائدة: ٦٧].

---

(١) السنة، للمروزي: ف (٣٩٥)، وانظر نحو ذلك في: ف (٣٩٩).

(٢) يتحدث قبل ذلك عن استفاضة الأخبار بالأمر بجميع الطاعات، والنهي عن المحرمات، وما جاء في الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله.

(٣) تعظيم قدر الصلاة (٢/ ٦٥٢).

(٤) التوحيد (٥٩٥) [٢/ ٨٣٥ شهوان].

(٥) السابق (٢١٢) [١/ ٢٦٥ شهوان].

والثاني: البيان، قال الله تعالىٰ: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤].

وما أوجب له علىٰ أمته من الأمرين:

فأحدهما: طاعته في قبول قوله، والعمل به. قال الله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩].

والثاني: أن يبلغوا عنه ما أخبرهم به، وأمرهم بفعله لأنه ما كان يقدر علىٰ أن يبلغ جميع الناس، وما كان يبقىٰ علىٰ الأبد حتىٰ يبلغ أهل كل عصر؛ فإذا بلغ الحاضر، لزمه أن ينقله إلىٰ الغائب، وإذا بلغ أهل عصر، لزمهم أن ينقلوه إلىٰ من بعدهم، ليأخذ أهل كل عصر، عمن تقدمهم، لينقلوها إلىٰ أهل العصر الذي يتلوهم، فينقل كل سلف إلىٰ خلفه، فيدوم علىٰ الأبد نقل سنته وحفظ شريعته.

قال النبي ﷺ: **«ليبلِّغ الشاهدُ الغائبَ»** . . .

وإذا كان أمر السنة علىٰ هذا الوجه، فللسنة حالتان:

إحداهما: أن يأخذها الحاضر عن الرسول ﷺ سماعا منه.

والحالة الثانية: أن ينقل إلىٰ الغائب خبرا عنه.

فأما الحالة الأولىٰ: فإذا سمع عن[١] النبي ﷺ، وسمع لفظه؛ فالعلم بذلك مقطوع بوجوده، لأن السماع من علوم الحواس المدركة بالاضطرار، وإذا وقع العلم بذلك، **فيكون وجوب العمل، صادرا عن العلم بصحة ما سمعه.**

وأما الحالة الثانية: وهي إذا نُقِل خبره ﷺ إلىٰ غائب عنه؛ فيجب علىٰ من نُقل إليه أن يعمل به، كما يجب علىٰ من شاهده وسمع منه؛ فيستويان في وجوب العمل، وإن اختلفا في وقوع العلم. وسنبين هذا من بعد[٢].

وليس علىٰ من بلغته السنة، من الغائبين عن الرسول ﷺ، أن يهاجر لسماعها منه، لأنها قد وصلت إليه بالنقل، فسقطت عنه الهجرة، وسقط عن

---

(١) «عن»: كذا في طبعات الكتاب، وكأنها: (من).

(٢) سوف يأتي مذهب أبي المظفَّر في خبر الآحاد، وما تفيده من العلم في المبحث التالي. مع أنه لم يتحدث هنا عن خصوص الآحاد، بل عن نقل الخبر، إلىٰ من لم يحضر ولم يشافه، أيًّا كان طريق نقله، كما لا يخفىٰ.

النبي ﷺ بيانه ثانيا، وإن هاجر؛ لأنه قد بين بالبلاغ الأول . . .؛ فصارت الأخبار أصلًا كبيرًا في أصول الدين، بالوجه الذىٰ قد بيَّنَّاه»[١].

❁ ❁ ❁

لم يكن منطقيًّا، ولا مما نعرفه من تاريخ العلوم والأفكار: أن يتحوَّل (أصحاب الإمام)، و(أتباعه) طُرًّا، عن ذلك المسلك (السلفي)، وأن يتنكبوا جميعًا طريق (السنة) و(الآثار)، في بحثهم العقدي، وأن يكون الاتجاه (العقلي، النظري) العام، ثم في تحققه (الأشعري) الخاص، هو وحده (الجناح الكلامي)[٢] لأصحابنا الشافعية؛ فإن هذا مما تأباه طبائع الأمور، وتخبرنا عن زيْفه صحائفُ التاريخ.

وقد وجدنا، علىٰ مستوىٰ التأصيل لهذا المسلك المعرفي (الأثري)، من أصحابنا القُدامىٰ: محمد بن نصرٍ المروزي (ت: ٢٩٤هـ) في كتابه المنهجي الذي نقلنا عنه آنفا؛ يقول بعد بيان افتراق الأمة كما افترق من قبلهم، وذكر الآثار في التحذير من الرأي والبدع: ذكر السنة علىٰ كم تتصرف، قال: «فالسنة تتصرف علىٰ أوجه: سنة اجتمع العلماء علىٰ أنها واجبة، وسنة اجتمعوا علىٰ أنها نافلة، وسنة اختلفوا فيها أواجبة هي أم نافلة؟

ثم السنة التي اجتمعوا أنها واجبة، تتصرف علىٰ وجهين: أحدهما عمل، والآخر إيمان. .»[٣].

وسوف نلتقي بهذا المعنىٰ -انقسام السنة إلىٰ: سنة عمل، وسنة اعتقاد- في طبقة متأخرة عن طبقة المروزي من الأصحاب، بأبي الحسن محمد بن عبد الملك

---

(١) قواطع الأدلة (٢/ ٢٢٦-٢٢٩). وانظر ما أجمله السَّمْعانيّ، حول هذا المعنىٰ، في تفسيره (٢/ ١٦٤).

(٢) إن صح لنا أن نقرب المعنىٰ بلغة الإعلام، والسياسة.

(٣) السنة: ف (١١٤). وقد سبق في المبحث الماضي الإشارة إلىٰ كتاب (الحجة علىٰ تارك المحجة) للشيخ نصر المقدسي، وتخصصه بتأصيل هذا الجانب المنهجي: الاعتماد علىٰ الدليل السمعي. وفي كتاب (الحجة في بيان المحجة) لقوام السنة الأصبهاني فصولٌ عديدةٌ متنوعةٌ، حول هذا المعنىٰ. انظر: (١/ ٢٤٤-٢٤٨) في فضائل الأثر، (١/ ٢٠٤-٢٠٧) التغليظ في معارضة الحديث بالرأي والمعقول، (١/ ٢٠٧-٢٠٩) ذم الكلام. ثم يعود في الجزء الثاني (٢/ ٣٧٩-٣٨٢) فيترجم علىٰ التمسك بالسنة، واجتناب الأهواء.

الكرجي (ت: ٥٣٢هـ) الذي يصنف كتابه (الفصول في الأصول)، معتمدا فيه علىٰ جمع مناصيص الأئمة، وترتيبها، يقول:

«إن الذي آثرناه من مناصيصهم يجمعه فصلان:

أحدهما: في بيان (السنة) وفضلها.

والثاني: في هجران البدعة وأهلها.

أما الفصل الأول: فاعلم أن (السنة) طريقة رسول الله ﷺ، والتسننُ بسلوكها وإصابتها. وهي أقسام ثلاثة: **أقوال، وأعمال، وعقائد**. فالأقوال: نحو الأذكار والتسبيحات المأثورة. والأفعال: مثل سنن الصلاة والصيام والصدقات المذكورة ونحو السير المرضية والآداب المحكية فهذان القسمان في عداد التأكيد والاستحباب واكتساب الأجر والثواب.

والقسم الثالث: سنة العقائد، وهي من الإيمان إحدىٰ القواعد . . .

ليعلم المستنّ أن سنة العقائد علىٰ ثلاثة أضرب: ضرب يتعلق بأسماء الله وذاته وصفاته، وضرب يتعلق برسول الله ﷺ وصحبه ومعجزاته، وضرب يتعلق بأهل الإسلام في أولاهم وأخراهم»[١].

ويقول قوام السنة الأصبهاني (ت: ٥٣٥هـ):

«قال أهل اللغة: السنة: السيرة والطريقة.

فقولهم: فلان علىٰ السنة، ومن أهل السنة: أي هو موافق للتنزيل والأثر، في الفعل والقول، ولأن السنة لا تكون مع مخالفة الله ومخالفة رسوله»[٢].

❀ ❀ ❀

وأما علىٰ مستوىٰ تطبيق هذا المنهج في مسائل الاعتقاد، فيكفي التصفح العام لآثار أصحابنا الذين نترجم لهم، لنرىٰ معالم هذا المنهج السلفي: جلية، لا تخطئها عين[٣]!!

---

(١) نقله شيخ الإسلام في مجموع الفتاوىٰ (٤/ ١٨٠). وهذه الأضرب الثلاثة هي التي يطلق عليها في البحث الكلامي: الإلهيات، والنبوات، والسمعيات، علىٰ الترتيب الذي ذكره.

(٢) الحجة في بيان المحجة (٢/ ٣٨٥-٣٨٦).

(٣) يمكن الاستعانة هنا بالتلخيص المنهجي الذي أوردناه في فصل: (السلفيون وتراثهم العقدي). =

يروي الإمام النَّقَّاد، صيرفيُّ الحديث، أبو الحسن الدارقطني (ت: ٣٨٥هـ) أحاديث الصفات الخبرية، في كتابه (الصفات)، ويسوقها مساقًا واحدًا: في إثبات القَدم، والإصبع، والوجه، والرؤية، والنزول . . . وعامة أفرادها: من الآحاد، ثم يختم كتابه بقوانين كلية، وقواعد منهجية، للموقف السلفي من أحاديث الباب، وموقف المخالفين:

. . سمعت أبا عبيدٍ القاسم بن سلَّامٍ (ت: ٢٢٤هـ)، وذكر الباب الذي يروىٰ في الرؤية، والكرسي، وموضعِ القدمين، وضحكِ ربِّنا من قنوط عباده، وَقُرْبِ غِيَرِه[1]، وأين كان ربنا قبل أن يخلق السماء، وأن جهنم لا تمتلئ حتىٰ يضع ربك ﷻ قدمه فيها فتقول: قط قط، وأشباه هذه الأحاديث؟

فقال: هذه الأحاديث صحاح؛ حملها أصحاب الحديث والفقهاء، بعضهم عن[2] بعض، وهي عندنا حق لا نشك فيها . . .

. . قيل لابن عيينة (ت: ١٩٨هـ): هذه الأحاديث التي تروىٰ في الرؤية. قال: حق علىٰ ما سمعنا ممن نثق به ونرضاه.

. . سمعت وكيعًا (ت: ١٩٧هـ) يقول: . . من رأيتموه ينكر هذه الأحاديث؛ فاحسبوه من الجهمية.

. . قال عباد بن العوام (ت: ١٨٥هـ): قدم علينا شريك بن عبد الله (ت: ١٧٧هـ)، فقلنا: إن عندنا قوما **من المعتزلة**، ينكرون هذه الأحاديث. . ؟

فحدثني شريك بنحو من عشرة أحاديث في هذا، وقال: أما نحن؛ فأخذنا ديننا عن أبناء التابعين، عن أصحاب رسول الله ﷺ، **فهم عمَّن أخذوا[3]؟!**

= وينظر تطبيق الأصحاب فيما ذكرناه حول الصفات الخبرية، والأفعال الاختيارية، وسائر مسائل الخلاف مع الأشعرية في الباب الثاني من الدراسة.

(١) «الغِيَر»، مثل: القِطع، والعِنب: تغيُّر الحال. انظر: حاشية السندي علىٰ ابن ماجه (١/ ٧٧)، لسان العرب (٥/ ٣٣٢٥).

(٢) في ط الفقيهي: «علىٰ»، والتصويب من ط الغنيمان، ص(٤٠).

(٣) انظر الآثار، ونحوها، بأسانيدها، في آخر كتاب الصفات للدارقطني (٦٨) وما بعدها. وفي فصول الدراسة إضاءة أكثر لهذا الجانب، من الاعتماد العملي (التطبيقي) لحديث الآحاد في العقائد، لا سيما عند عرض موقف الشافعية من الصفات الخبرية، والأفعال الاختيارية.

ويقول الإمام ابن خزيمة (ت: ٣١١هـ): «باب البيان، من سنن النبي ﷺ، علىٰ تثبيت السمع والبصر لله، موافقًا لما يكون من كتاب ربِّنا، إذ **سننه ﷺ، إذا ثبتت بنقل العدل عن العدل موصولًا إليه**: لا تكون أبدًا إلا موافِقةً لكتاب الله، حاشا لله أن يكون شيءٌ منها أبدًا مخالفًا لكتاب الله أو لشيءٍ منه.

فمَن ادَّعىٰ من الجهلة: أن شيئًا من سنن النبي ﷺ، إذا ثبت من جهة النقل: مخالفٌ لشيءٍ من كتاب الله؛ فأنا الضَّامن بتثبيت صحة مذهبنا، علىٰ ما أبوح به منذ أكثر من أربعين سنة»(١).

ويقول أيضًا في سياق البيان عن منهجه، والتأصيل له: «لا نصف معبودنا إلا بما وصف به نفسه: إما في كتاب الله، أو علىٰ لسان نبيه بنقل العدل عن العدل موصولا إليه؛ لا نحتج بالمراسيل، ولا بالأخبار الواهية، ولا نحتج أيضًا في صفات معبودنا بالآراء والمقاييس»(٢).

ويقول أبو الحسن الكرجي (ت: ٥٣٢هـ) بعد ذكر الأضرب الثلاثة التي ترد عليها سنن العقائد: «أما الضرب الأول: فلنعتقد أن لله أسماءً وصفاتٍ، قديمةً غيرَ مخلوقةٍ، جاء بها كتابه، وأخبر بها الرسول أصحابه، فيما رواه الثقات، وصححه النقاد الأثبات، ودل القرآن المبين، والحديث الصحيح المتين: علىٰ ثبوتها».

قال رحمه الله تعالىٰ: «وهي أن الله تعالىٰ أول لم يزل، وآخر لا يزال، أحد قديم، وصمد كريم، عليم حليم، علي عظيم، رفيع مجيد، وله بطش شديد، وهو يبدئ ويعيد، فعال لما يريد، قوي قدير، مَنيع نَصير: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

إلىٰ سائر أسمائه وصفاته: من النفس، والوجه، والعين، والقدم، واليدين، والعلم، والنظر، والسمع والبصر، والإرادة والمشيئة، والرضىٰ والغضب والمحبة، والضحك والعجب والاستحياء، والغيرة والكراهة والسخط، والقبض

---

(١) التوحيد، لابن خزيمة (١٠٨) ط الآثار، (١/ ١١٠) ط الشهوان. وينظر: (١/ ٢٦٥) شهوان، (٢١٢) الآثار.

(٢) التوحيد (١٢٥) (١/ ١٣٧) شهوان. وانظر: التوحيد (٦٢) (١/ ٥١) شهوان.

والبسط، والقرب والدنو، والفوقية والعلو، والكلام والسلام، والقول والنداء، والتجلي واللقاء، والنزول والصعود والاستواء، وأنه تعالىٰ في السماء، وأنه علىٰ عرشه بائن من خلقه . . . وأنه ينزل كل ليلة إلىٰ السماء الدنيا كيف شاء، وأنه يأتي يوم القيامة كيف شاء، وأنه يعلو علىٰ كرسيه، والإيمان بالعرش والكرسي وما ورد فيهما من الآيات والأخبار، وأن الكلم الطيب يصعد إليه، وتعرج الملائكة والروح إليه، وأنه خلق آدم بيديه، وخلق القلم وجنة عدن، وشجرة طوبىٰ بيديه، وكتب التوراة بيديه، وأن كلتا يديه يمين . . .».

وذكر أشياء أخرىٰ من الباب، ثم قال:

«إلىٰ غيرها من الأحاديث، هَالَتْنا أو لم تَهُلْنا، بلغتنا أو لم تبلغنا؛ اعتقادنا فيها، وفي الآي الواردة في الصفات: أنا نقبلها، ولا نحرفها، ولا نكيفها، ولا نُعطلها، ولا نتأولها، وعلىٰ العقول لا نحملها، وبصفات الخلق لا نشبهها، ولا نُعمِل رأيَنا وفكرَنا فيها، ولا نزيد عليها، ولا ننقص منها؛ بل نؤمن بها، ونكل علمها إلىٰ عالمها، كما فعل ذلك السلف الصالح، وهم القدوة لنا في كل علم . . .»[1].

❊ ❊ ❊

إن (التزام) السنة، بما هي (مسلك) عام، و(أصل) منهجي، مع أهميته، وضرورته في تشكل النظرية المعرفية؛ لم يكن وحدَه هو مَفْرِقَ الطريق بين (السلفيين) و(المتكلمين)؛ وبرهان الدعاوىٰ عند الحِجاج؛ إنما صدق ذلك، أو زيفه، يدلنا عليه حقَّ الدلالة: تصرفات المختلفين، ومآخذهم في النظر والاستدلال، وبراهينهم علىٰ آحاد المسائل، وأفراد القضايا، وما تقلدوا من العقائد؛ فبهذا يظهر صدق الانتساب إلىٰ السنة، ومن يكون: أهلا لها، وأولىٰ بها!!

يذكر لنا أبو المظفَّر السَّمْعانيّ (ت: ٤٨٩هـ) استشكال المخالفين علىٰ أهل الحديث، تفردهم بلقب (أهل السنة)، وأن هذا التفرد: مجرد دعوىٰ، في مقام خصام، ومصادرة علىٰ المطلوب:

---

(١) نقله -بطوله- شيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع الفتاوىٰ (٤/ ١٨١-١٨٥).

«فإن قال قائل: إن أهل الفقه مجمعون علىٰ قول الفقهاء، وطريق كل واحد منهم في الفروع، وأهل النحو مجمعون علىٰ طريق البصريين والكوفيين في النحو، وكذلك أهل الكلام مجمعون علىٰ طريق كل واحد منهم، من متقدميهم وسلفهم؛ فأما ما يرجع إلىٰ العقائد، فلم يجتمع أهل الإسلام علىٰ ما كان رسول الله ﷺ عليه وأصحابه، بل كل فريق يدعي دينه، وينتسب إلىٰ ملته، ويقول: نحن الذين تمسكنا بملة رسول الله ﷺ، واتبعنا طريقته، ومن كان علىٰ غير ما نحن عليه؛ فهو مبتدع، صاحب هوىٰ؛ **فلم يجز اعتبار هذا الذي تنازعنا فيه، بما قلتم؟!**».

ثم يجيب أبو المظفَّر عن ذلك الإيراد، بأن استحقاق أهل الحديث ذلك اللقب، دون من سواهم، هو نفس وجه إحقاق عقائدهم، وأصولهم علىٰ من سواهم؛ وهو البناء المعرفي (الأثري، السلفي) لمنهاجهم الذي لا يحيدون عنه:

«الجواب: أن كل فريق من المبتدعة إنما يدعي أن الذي يعتقده هو ما كان عليه رسول الله ﷺ، لأنهم كلهم يدعون شريعة الإسلام، ملتزمون في الظاهر شعائرها، يرون أن ما جاء به محمد ﷺ هو الحق؛ غير أن الطرق تفرقت بهم بعد ذلك، وأحدثوا في الدين ما لم يأذن به الله ورسوله، فزعم كل فريق أنه هو المتمسك بشريعة الإسلام، وأن الحق الذي قام به رسول الله ﷺ هو الذي يعتقده وينتحله.

غير أن الله تعالىٰ أبىٰ أن يكون الحق والعقيدة الصحيحة إلا مع أهل الحديث والآثار؛ لأنهم أخذوا دينهم وعقائدهم خلفا عن سلف، وقرنا عن قرن، إلىٰ أن انتهوا إلىٰ التابعين، وأخذه التابعون عن أصحاب رسول الله ﷺ، وأخذه أصحاب رسول الله ﷺ، عن رسول الله ﷺ؛ ولا طريق إلىٰ معرفة ما دعا إليه رسول الله ﷺ الناس، من الدين المستقيم، والصراط القويم؛ إلا هذا الطريق الذي سلكه أصحاب الحديث.

وأما سائر الفرق فطلبوا الدين لا بطريقه؛ لأنهم رجعوا إلىٰ معقولهم، وخواطرهم، وآرائهم، فطلبوا الدين من قِبَله، فإذا سمعوا شيئًا من الكتاب والسنة، عرضوه علىٰ معيار عقولهم، فإن استقام قبلوه، وإن لم يستقم في ميزان

عقولهم، ردوه، فإن اضطروا إلىٰ قبوله: حرفوه بالتأويلات البعيدة، والمعاني المستنكرة، فحادوا عن الحق، وزاغوا عنه، ونبذوا الدين وراء ظهورهم، وجعلوا السنة تحت أقدامهم. تعالىٰ الله عما يصفون.

وأما أهل الحق فجعلوا الكتاب والسنة إمامهم، وطلبوا الدين من قِبَلهما، وما وقع لهم من معقولهم وخواطرهم: عرضوه علىٰ الكتاب والسنة؛ فإن وجدوه موافقا لهما: قبلوه، وشكروا الله ﷻ حيث أراهم ذلك، ووقفهم عليه. وإن وجدوه مخالفا لهما: تركوا ما وقع لهم، وأقبلوا علىٰ الكتاب والسنة، ورجعوا بالتهمة علىٰ أنفسهم؛ فإن الكتاب والسنة لا يهديان إلا إلىٰ الحق، ورأي الإنسان قد يرىٰ الحق، وقد يري الباطل.

وهذا معنىٰ قول أبي سليمان الداراني، وهو واحد زمانه في المعرفة: ما حدثتني نفسي بشيءٍ، إلا طلبت منها شاهدين: من الكتاب والسنة؛ فإن أتىٰ بهما، وإلا رددته في نحره. أو كلام هذا معناه..»[١].

وفي أول كتابه (الانتصار)، يتحدث الإمام العمراني (ت: ٥٥٨هـ) عن السنة، باعتبارها أحد الأصول التي يبني عليها أصحاب الحديث أقوالهم، ثم قال:

«فكل مدع للسنة يجب أن يطالب بالنقل الصحيح بما يقوله، فإن أتىٰ بذلك، عُلم صدقه، وقُبل قوله.

وإن لم يتمكن من نقل ما يقوله عن السلف، عُلم أنه محدث مبتدَع زائغ لا يستحق أن يُصغىٰ إليه.

فالمعتزلة والقدرية عن سنن النبي ﷺ؛ بمعزلٍ، لوجوه..»[٢].

❁ ❁ ❁

(١) نقله مطوَّلًا: الأصبهاني في الحجة (٢/ ٢٢٣-٢٢٤) والسيوطي في صون المنطق (١٦٥-١٦٦). وقد أعاد فكرة السؤال، بقريبٍ مما هنا، وأجاب عليه مرةً أخرىٰ، كما في الحجة (٢/ ٢٣٠-٢٣٤)، وفيه أفكارٌ تضاف إلىٰ ما هنا، وإن كان النصُّ الذي نقلناه أوفق بفكرتنا.

(٢) الانتصار في الرد علىٰ القدرية (١/ ١٠٩-١١٣).

لقد كان الدليل (السمعي)، في تأريخ أبي المظفَّر، والسلفيين من أصحابنا معه: هو (عمدة) البحث العقدي، إليه يرجعون، وعنه يصدرون؛ وأما النظر الكلامي فإنه أخر رتبة هذا الدليل، وقدم (العقل، والنظر)؛ فإن وافقه (الأثر)، قال به (اعتضادا)، لا (اعتمادا)؛ وإن خالفه: رده، أو تأوله، بما سنح له من وجوه التأويلات؛ وتلك مسالك أشهر، في البحث الكلامي، من أن يشار إليها، أو يُدل علىٰ مصادرها!!

ومن هنا تداخلت في (نظرية المعرفة) السلفية: (مسائل الاعتقاد) الواجب، مع (دلائله)، ودار الجميع في فلك السنة، وانحصر في (إطارها)؛ فلا واجب علىٰ العباد، في عقائدهم، وشرائعهم: إلا ما أوجبه الشرع، وصح به (النقل)، و(الأثر) من المسائل؛ وما خرج عن هذه المسائل (المسنونة)، كان (بدعة)!!

ولا (دلائلَ)، أصليةً، تهدي الناس إليها، سوىٰ (الوحي، والأثر)، الذي حمل للعباد تلك المسائل، وهداهم إلىٰ مراد رب العباد فيها!!

ولأجل ذلك سمىٰ المصنفون كتبهم التي حوت هذه (المسائل) و(الدلائل): كتب السنة، وأطلقوا علىٰ كتب المتكلمين، ومسالكهم: وصف (البدعة)[1].

في سياق (الرد علىٰ الجهمية)، في مسائل الخلاف معهم: العلو، والاستواء علىٰ العرش، والنزول إلىٰ السماء، ورؤية وجه الله الكريم[2].

---

(١) يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، في التأريخ لذلك: «اسم الشريعة والشرع والشرعة فإنه ينتظم كل ما شرعه الله من العقائد والأعمال، وقد صنف الشيخ أبو بكر الآجري كتاب: (الشريعة)، وصنف الشيخ أبو عبد الله ابن بطة كتاب: (الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية)، وغير ذلك. وإنما مقصود هؤلاء الأئمة في السنة، باسم الشريعة: العقائد، التي يعتقدها أهل السنة . . .، وهذه العقائد التي يسميها هؤلاء: الشريعة؛ هي التي يسمي غيرهم عامتها (العقليات) و(علم الكلام)، أو يسميها الجميع (أصول الدين)، ويسميها بعضهم (الفقه الأكبر). **وهذا نظير تسمية سائر المصنفين في هذا الباب: (كتاب السنة)، كالسنة لعبد الله . . ولخلقٍ كثيرٍ، صنَّفوا في هذه الأبواب، وسموا ذلك كتب (السنة)، ليميزوا بين عقيدة أهل السنة، وعقيدة أهل البدعة**. فالسنة، كالشريعة، هي: ما سنَّه الرسولُ وما شرعَه؛ فقد يراد به ما سنه وشرعه من العقائد، وقد يراد به ما سنه وشرعه من العمل، وقد يراد به كلاهما. .» اهـ، مجموع الفتاوىٰ (١٩/٣٠٦-٣٠٧).

(٢) سوف نعرض لهذه المسائل في سياق الخلاف مع الأشاعرة، في الباب الثاني من هذه الدراسة، إن شاء الله.

يشرح الإمام، الأصولي النظّار، عثمان بن سعيد الدارمي (ت: ٢٨٠هـ) أن عدم (التزام) المخالفين، للأخذ بالآثار النبوية والسلفية، والقول بمضمونها: هو مبدأ الخلاف المنهجي معهم. يقول:

«وقال بعضهم: إنا لا نقبل هذه الآثار، ولا نحتج بها؟!

قلت: أجل؛ ولا كتابَ الله تقبلون!! أرأيتم: إن لم تقبلوها؛ أتشكون أنها مروية عن السلف، مأثورة عنهم، مستفيضة فيهم، يتوارثونها عن أعلام الناس وفقهائهم، قرنا بعد قرن؟

قالوا: نعم.

قلنا: فحسبنا إقراركم بها، عليكم حجةً لدعوانا أنها مشهورة مروية تداولتها العلماء والفقهاء؛ فهاتوا عنهم مثلَها حجةً لدعواكم التي كذبتها الآثار كلها، فلا تقدرون أن تأتوا فيها بخبر ولا أثر.

وقد علمتم، إن شاء الله: أنه لا يستدرك سنن رسول الله وأصحابه، وأحكامهم وقضاياهم؛ إلا بهذه الآثار..، وهي السبب إلىٰ ذلك، والنهجُ الذي درج عليه المسلمون، وكانت إمامَهم في دينهم، بعد كتاب الله ﷻ، منها يقتبسون العلم، وبها يقضون، وبها يقيمون، وعليها يعتمدون، وبها يتزينون، يوَرِّثها[1] الأولُ منهم الآخرَ، ويبلغها الشاهد منهم الغائبَ؛ احتجاجا بها، واحتسابا في أدائها إلىٰ من لم يسمعها؛ يسمونها السنن والآثار، والفقه والعلم، ويضربون في طلبها شرق الأرض وغربها، يحلون بها حلال الله، ويحرمون بها حرامه، ويميزون بها بين الحق والباطل، والسنن والبدع، ويستدلون بها علىٰ تفسير القرآن ومعانيه وأحكامه، ويعرفون بها ضلالةَ من ضل عن الهدىٰ!!

فمن رغب عنها فإنما يرغب عن آثار السلف وهديهم، ويريد مخالفتهم، ليتخذ دينه هواه، وليتأول كتاب الله برأيه، خلاف ما عنىٰ الله به.

فإن كنتم من المؤمنين، وعلىٰ منهاج أسلافهم، فاقتبسوا العلم من آثارهم، واقتبسوا الهدىٰ في سبيله، وارضَوا بهذه الآثار إماما؛ كما رضي بها القوم لأنفسهم إماما.

---

(١) في الأصل: «يرثها»، وهي علىٰ الصواب في: بيان تلبيس الجهمية (٢/٤٢٦) ط مجمع.

فلعمري؛ ما أنتم أعلم بكتاب الله منهم، ولا مثلهم، ولا يمكن الاقتداء بهم إلا باتباع هذه الآثار، علىٰ ما ترون. فمن لم يقبلها؛ فإنه يريد أن يتبع غير سبيل المؤمنين، وقال الله تعالىٰ: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥]»[1].

ويقول أبو منصور، معمر بن أحمد الأصبهاني (ت: ٤١٨هـ): «ولما رأيت غربة السنة، وكثرة الحوادث واتباع الأهواء أحببت أن أوصي أصحابي وسائر المسلمين بوصية من السنة وموعظة من الحكمة، وأجمع ما كان عليه أهل الحديث والأثر، وأهل المعرفة والتصوف من السلف المتقدمين، والبقية من المتأخرين . . ».

فذكر اعتقادا مجملا، كعادة المصنفين لمثل ذلك، ثم قال في أثناء ذلك:

«فأخذ رسول الله ﷺ، السنة عن الله ﷻ، وأخذ الصحابة عن رسول الله ﷺ، وأخذ التابعون عن الصحابة، الذين أشار إليهم رسول الله ﷺ؛ بالاقتداء بهم، ثم أشار الصحابة إلىٰ التابعين بعدهم مثل: سعيد بن المسيب، وعلقمة بن وقاص، والأسود، والقاسم. . »، ثم ذكر السلف الذين نقل عنهم العلم، من التابعين، ثم من بعدهم من أئمة السنة، إلىٰ زمانه، ثم قال:

«فكل هؤلاء سُرُج الدين، وأئمة السنة، وأولو الأمر من العلماء، فقد اجتمعوا علىٰ جملة هذا الفصل من السنة، **وجعلوها في كتب السنة.**

ويشهد لهذا الفصل المجموع من السنة: كتبُ الأئمة، فأول ذلك: كتاب السنة عن عبد الله بن أحمد بن حنبل، وكتاب السنة لأبي مسعود، وأبي زرعة وأبي حاتمٍ . . . ثم كتب السنن للمتأخرين، مثل أبي أحمد العسال، وأبي إسحاق إبراهيم ابن حمزة، والطبراني، وأبي الشيخ، وغيرهم ممن ألفوا كتب السنة.

فاجتمع هؤلاء كلهم علىٰ إثبات هذا الفصل من السنة، وهجران أهل البدعة والضلالة، والإنكار علىٰ أصحاب الكلام، والقياس والجدال؛ وأن السنة هي اتباع الأثر والحديث، والسلامةُ والتسليم.

---

(١) الرد علىٰ الجهمية، للدارمي (١٢٦-١٢٧).

والإيمان بصفات الله ﷻ، من غير تشبيه، ولا تمثيل، ولا تعطيل، ولا تأويل . . . ؛ فما صح من أحاديث الصفات عن رسول الله ﷺ: اجتمع الأئمة علىٰ أن تفسيرها قراءتها، قالوا: (أمِرُّوها كما جاءت). وما ذكر الله في القرآن مثل قوله ﷻ: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ وقوله ﷻ: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾: كل ذلك بلا كيف، ولا تأويل . . ، وطلب السلامة في معرفة صفات الله ﷻ أوجب وأولىٰ، وأَقْمَنُ وأحرىٰ، فإنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾؛ فـ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾: ينفي كل تشبيه وتمثيل، و﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾: ينفي كل تعطيل وتأويل.

فهذا مذهب أهل السنة والجماعة والأثر؛ فمن فارق مذهبهم، فارق السنة، ومن اقتدىٰ بهم، وافق السنة.

ونحن، بحمد الله: من المقتدين بهم، المنتحلين لمذهبهم، القائلين بفضلهم، جمع الله بيننا وبينهم في الدارين؛ فالسنة طريقتنا، وأهل الأثر أئمتنا، فأحيانا الله عليها وأماتنا، برحمته، إنه قريب مجيب»[1].

وأما أبو القاسم اللالكائيُّ (ت: ٤١٨هـ)، فيورد لنا نصًّا في مقدمة كتابه (الأساس)، يحرِّر لنا فيه معالم هذا المنهج السلفي، في التأريخ لـ (المسائل) و(الدلائل)، مشيرًا إلىٰ خطر خلاف هذه المنهج، والخروج عن (إطاره):

«فابتدأت بشرح هذا الكتاب **بعد أن تصفحت عامة كتب الأئمة الماضين -رضي الله عنهم أجمعين-، وعرفت مذاهبهم، وما سلكوا من الطرق في تصانيفهم**، ليعرفوا به المسلمين، **وما نقلوا من الحجج**، في هذه المسائل التي حدث الخلاف فيها بين أهل السنة، وبين من انتسب إلىٰ المسلمين.

ففصلت هذه المسائل وبينت في تراجمها أن تلك المسألة متىٰ حدث في الإسلام الاختلاف فيها، ومن الذي أحدثها وتَقَوَّلها، ليُعْرَف حدوثها، وأنه لا أصل لتلك المقالة في الصدر الأول من الصحابة.

---

(١) نقل الوصية بتمامها: قوام السنة الأصبهاني في الحجة (١/ ٢٣١-٢٤٤)، وسبق الكلام عليها في ترجمة أبي منصور، من فصل: (السلفيون وتراثهم).

ثم أستدل علىٰ صحة مذاهب أهل السنة بما ورد في كتاب الله تعالىٰ فيها، وبما روي عن رسول الله ﷺ؛ فإن وجدت فيهما جميعًا ذكرتهما، وإن وجدت في أحدهما دون الآخر ذكرته، وإن لم أجد فيهما إلا عن الصحابة -الذين أمر الله ورسوله أن يُقتدَىٰ بهم، ويهتدي بأقوالهم ويستضاء بأنوارهم، لمشاهدتهم الوحيَ والتنزيلَ، ومعرفتِهم معاني التأويل- احتججت بها، فإن لم يكن فيها أثر عن صحابي، فعن التابعين لهم بإحسان، الذين في قولهم الشفا والهدىٰ، والتدين بقولهم القربة إلىٰ الله والزلفىٰ.

فإذا رأيناهم قد أجمعوا علىٰ شيء عولنا عليه، ومن أنكروا قوله، أو ردوا عليه بدعته، أو كفروه: حكمنا به، واعتقدناه.

ولم يزل من لدن رسول الله ﷺ، إلىٰ يومنا هذا قوم يحفظون هذه الطريقة، ويتدينون بها، وإنما هلك من حاد عن هذه الطريقة، لجهله طرقَ الاتباع»[1].

إن هذا النص لا يدلنا فقط علىٰ أهمية الكتاب، ومنهجه في تصنيفه؛ بل إن معالم منهجه السلفي واضحة كل الوضوح، من خلال هذه الإلماعة، بما لا يحتاج إلىٰ زيادة بيان أو توضيح.

يفصل اللالكائي أكثر في خطر الخروج عن المنهج الذي اختطه، ورآه ملزما، فيقول، بعد ما ذكر كلامًا نحو الذي نقلناه هنا:

«فمن أخذ في مثل هذه المحجة ... أمن في دينه التبعة في العاجلة والآجلة ...، ومن أعرض عنها ... فهو راكضٌ ليلَه ونهارَه في الرد علىٰ كتاب الله تعالىٰ، وسنة رسوله ﷺ، والطعن عليهما، أو مخاصمًا بالتأويلات البعيدة فيهما، أو مسلِّطا رأيه علىٰ ما لا يوافق مذهبه، بالشبهات المخترعة الركيكة، حتىٰ يتَّفق الكتاب والسنة علىٰ مذهبه؛ وهيهات أن يتَّفق!!

ولو أخذ سبيل المؤمنين، وسلك مسلك المتبعين: لبنىٰ مذهبه عليهما، واقتدىٰ بهما، ولكنه مصدود عن الخير، مصروف.

---

(١) شرح أصول أهل السنة والجماعة (١/ ٢٧)، وانظر بداية مقدمة الكتاب (١/ ٩) وما بعدها.

فهذه حاله[1] إذا نشط للمحاورة في الكتاب والسنة، فأما إذا رجع إلىٰ أصله وما بنىٰ بدعته عليه: اعترض عليهما بالجحود والإنكار وضرب بعضها ببعض، من غير استبصار، واستقبل أصلهما ببهت الجدل . . . وقابلها برأي النظام والعلاف والجبائي وابنه. .»[2].

ويؤرخ اللالكائي موقف الناس من المنهج الذي ذكره، ويشير إلىٰ خروج القدرية الأوائل عن هذا المنهج، ورد الصحابة عليهم، لينتقل بتدرجه التاريخي، بعد الإشارة إلىٰ شيوخ المعتزلة، إلىٰ مخالفة جديدة لهذا المنهج، ظهرت علىٰ يد متكلمي الكلابية والأشعرية[3].

وفي قصيدته الرائية، يقول أبو القاسم الزَّنْجانيُّ (ت: ٤٧١هـ):

ولا تَسمعنْ داعي الكلامِ، فإنه عدو لهذا الدين، عن حملِه حَسَرْ

وأصحابُه: قد أبدعوا، وتنطعوا وجازوا حدود الحق، بالإفك والأَشَرْ[4]!!

❁ ❁ ❁

كان الخروج عن (التزام) حدود (السنة)، تأصيلا، وتفريعا، يعني: (البدعة)، وهو مفهوم دائر في البحث الشرعي، ينقله أصحابنا الشافعية، في تأصيل المنهج المعرفي، في البحث العقدي.

يقول محمد بن نصرٍ المروزي (ت: ٢٩٤هـ):

«ومدح الله ﷻ، الذين قبِلوا عن رسول الله ﷺ ما أدَّىٰ إليهم[5]، فهم حجة الله علىٰ خلقه بعد رسول الله ﷺ . . . فمضوا علىٰ منهاج نبيهم، متبعين حكم القرآن، وسنة الرسول ﷺ[6]، ومدحهم النبي ﷺ، فقال: خير الناس قرني، وأمر باتباع سنته وسنة الخلفاء الراشدين المهديين بعده.

---

(١) في المطبوع: «حالته».

(٢) أصول أهل السنة (١/ ١١-١٢)، وانظر ما بعد هذا النص من المقدمة، ففيها شرح مهم لفكرة اللالكائي، وأيضًا: نصًا مهمًا (١/ ٢٠).

(٣) سبق نقل نص اللالكائي، والتعليق علىٰ مقاصده في مبحث: (الكلام الأشعري وجدل المشروعية).

(٤) المنظومة الرائية (ق ٨٤ أ)، وقد ذكر في شرحه آثارًا عديدةً، ونصوصًا سلفيَّةً في ذمِّ الكلام وأهله، وذمِّ مسلك (الرأي) و(الآرائيين)، ثم تحدث عن أصول الفرق وأسمائها.

(٥) السنة، للمروزي: ف (٣٢).

(٦) السنة: ف (٣٣).

وحذر أمته المحدثات التي أحدثت بعدهم، وأخبر أنها بدعة، وذم الله من أحدث من الأمم الماضية في دين الله ما لم يأذن به الله، فحذرنا أن نكون مثلهم، وأخبر أنه قد نهاهم أن يقولوا علىٰ الله إلا الحق، ونهانا عن مثل ما نهاهم عنه[١].

ويترجم الشيخ نصر المقدسي (ت: ٤٩٠هـ): «باب ذم البدع التي لم يرد بها كتاب الله تعالىٰ، ولا سنة رسوله، ﷺ، ولا قال بها أحد من الصحابة ﵃، ولا التابعين، ولا العلماء من الأئمة المشهورين، ﵃؛ وإنما زينها الشيطان لأوليائه، ليتخذوها دينا، وينتحلوها شرعا، فيناظرون عليها المؤمنين، ويخاصمون الموحدين، فيعملون بذلك؛ ويحسبون أنهم مهتدون»[٢]!!

لقد كانت (السنة)، في البحث العقدي، عند أصحابنا:

هي (الغاية)؛ وهي (السبيل)!!

هي (الطريق)؛ وهي أيضًا: (نقطة الوصول)!!

---

(١) السنة: ف (٣٤).

(٢) الحجة علىٰ تارك المحجة (١/ ٣١٦)، وانظر أيضًا (١/ ٥٥، ٢٦٧)، وترجمة قريبة: إثم من تكلم بغير ما ورد في الشريعة .. (٢/ ٥٥٢)، وأخرىٰ حول إكمال الشريعة ورد ما ابتدع .. (٢/ ٦٣٤) وما بعدها، وهي مهمة.

المبحث الثالث
خبر الآحاد، والبحث العقدي

إذا كانت ألقاب (أهل الحديث، السنة، الأثر) أوصافًا مشتقة، لها مدلولها المنهجي، وحَمولتها المعرفية في سياق البحث العقدي، والجدل الكلامي، علىٰ ما سبق ذكره؛ فليس من الإنصاف للحقيقة أو التاريخ في شيءٍ: أن يُظن أن تلك النسبة إنما كانت لأجل اشتغالهم، أو عنايتهم، أو ما شئت من الأوصاف، بنمط خاص من المرويات، هو الذي عرف، فيما بعد باسم (الحديث المتواتر)؛ فإن هذه (المجموعة من الأحاديث): من النُّدْرَة، في جنب المرويات الأثرية والسلفية، بما لا يسمح لها بمقام المرجعية في هذه النسبة، أو الأصل في اشتقاق هذا اللقب.

وكذلك: لم يكن لـ (أهل الحديث) من الخصوصية بالخبر المتواتر، دون من سواهم من طوائف الناس، ما يؤهلهم لهذا التعريف (اللَّقبي): أهل الحديث.

بل نقول هنا: إننا، لو قدّرنا أن هذا (القدر) لم يكن موجودا في دواوين السنة البتة، ولا اشتغل به (أهل الحديث)؛ لما ضر نسبتَهم أو اشتغالَهم شيئًا، ولبقيت الطائفة، باشتغالها العام بالسنة: هم **(أهل الحديث والأثر)**!!

ثم؛ متىٰ يعرف الخصم لخصمه: تواتر دليله، ويرضىٰ به، ويسلم له؟!

إن هذا أعز من بَيض الأنوق، والأَبلقِ العَقوق!!

فكيف إذا أنكر، من أنكر (الحديث المتواتر) من الأثر كله، وقال: الكل آحاد؟!

سوف نلتقي بذلك التقرير، دائرا حول أصول الصنعة الحديثية، بعيدا عن الجدل الكلامي، عند طائفة من علماء الشافعية:

فالإمام أبو حاتمٍ، محمد بن حِبان (ت: ٣٥٤هـ)، يقول:

«**فأما الأخبار: فإنها كلها أخبار آحاد**؛ لأنه ليس يوجد عن النبي ﷺ: خبر من رواية عدلين، روىٰ أحدهما عن عدلين، وكل واحد منهما عن عدلين، حتىٰ ينتهي ذلك إلىٰ رسول الله ﷺ[١]!!

فلما استحال هذا وبطل: ثبت أن الأخبار كلها أخبار الآحاد، **وأن من تنكب عن قبول أخبار الآحاد: فقد عمد إلىٰ ترك السنن كلها؛ لعدم وجود السنن إلا من رواية الآحاد**»[٢].

وهو الأمر الذي يلتقي مع ابن حبان فيه، ومن الوسط الشافعي أيضًا: أبو بكر محمد بن موسىٰ الحازمي (ت: ٥٨٤هـ)[٣] الذي ينقل كلام ابن حبان، ويعقب عليه بقوله: «ومن سبر مطالع الأخبار: عرف أن ما ذكره ابن حبان أقرب إلىٰ الصواب»[٤].

ثم يعقب أبو عمرو ابن الصلاح (ت: ٦٤٣هـ) علىٰ المتواتر بأنه الذي يذكره أهل الفقه وأصوله، وأما أهل الحديث فلا تشمله صناعتهم، ولا يكاد يوجد في رواياتهم.

ويقره سراج الدين البُلْقيني (ت: ٨٠٥هـ)، في تعليقه علىٰ كتاب ابن الصلاح[٥].

❀ ❀ ❀

---

(١) علىٰ أن هذه الصورة التي ينفي ابن حبان وجودها، لو وقعت، فهي أيضًا من جملة خبر الواحد، كما يعرف من مصطلح الحديث، وتقسيمات الأصوليين.

(٢) صحيح ابن حبان -الإحسان- (١/ ٨٧). وانظر: جماع العلم، للشافعي (٧٦-٨٢) حيث يحكي عن بعض الخصوم: اشتراط أربعة وجوه متفرقة لتثبيت الخبر، ويرد عليه.

(٣) انظر ترجمته ومكانه من الحديث والفقه في: السير (٢١/ ١٦٧)، طبقات السبكي (٧/ ١٣).

(٤) شروط الأئمة الخمسة (٤٤)، نقلًا عن: الشريف حاتم عوني، المنهج المقترح (١٢١).

(٥) مقدمة ابن الصلاح، وبهامشها: محاسن الاصطلاح، للبلقيني (٤٥٣)، وانظر بحثًا جادًّا حول تلك المسألة عند: الشريف حاتم عوني، المنهج المقترح لفهم المصطلح (٩١) وما بعدها.

لقد كان أبو المظفَّر السَّمْعانيّ (ت: ٤٨٩هـ) علىٰ ثبَت من مآل القضية، وموضع الإعضال في ذلك السجال الكلامي، الأصولي، حول المتواتر والآحاد[1]:

«وإنما هذا القول الذي يذكر أن خبر الواحد لا يفيد العلم بحال، ولا بد من نقله بطريق التواتر لوقوع العلم به: شيء اخترعته القدرية والمعتزلة، وكان قصدهم منه رد الأخبار، وتلقفه منهم بعض الفقهاء، الذين لم يكن لهم في العلم قدم ثابت، ولم يقفوا علىٰ مقصودهم من هذا القول»[2]!!

ولأجل ذلك: لم يكن (السلفيون؛ أهل الحديث والأثر) يشترطون للمروي أكثر من **صحة الرواية به، وقبول أهل الصنعة ونقادها له**؛ دون ما يتزيد به المتكلمون من تقييد الرواية: بتواتر، أو قطعية، أو ما إلىٰ ذلك من وجوه (الإدخال) الكلامي، علىٰ باب الرواية والأثر[3].

❁ ❁ ❁

إن ادعاء أن الزنادقة قد وضعوا في السنة ما راج علىٰ المحدثين، فأدخلوه كتبهم، دون أن ينتبهوا لذلك، تَعِلةٌ قديمةٌ، تفتح بابًا من الشر لكلِّ ذي هوًى لم يعجبه ما يخالف هواه[4]، أن يقول: هذا من الأحاديث التي جازت، ولم يُدْر مَن وضعها[5]!!

يُذكر أن هارون الرشيد أخذ زنديقًا ليقتله، فقال الرجل: أين أنت من ألف حديثٍ وضعتُها؟

---

(١) ينظر للفائدة: الدليل النقلي في الفكر الكلامي، د. أحمد قوشتي (١٣٥-١٣٨).

(٢) الانتصار لأصحاب الحديث، عن: الحجة في بيان المحجة (٢/ ٢١٥)، صون المنطق (١٦١).

(٣) ينظر ما درسناه في المبحث الماضي، حول حجية السنة.

(٤) يقول شيخ الإسلام: «وقول القادح في النبوة: يجوز أن يكون الذي جاءه شيطان، ويجوز أن يكون كاذبًا عليه، مثل قول هؤلاء القادحين فيما أتاهم به ورثة الأنبياء: يجوز أن يكون رواة هذه الأخبار كاذبين أو غالطين، وكل أحد يعلم أن المتدينين بالحديث: أصدق الطوائف، وأعدلها، وأقلها كذبًا وظلما..» اهـ، جوب الاعتراضات المصرية (٣٩-٤٠).

(٥) انظر: تأويل مختلف الحديث، لابن قتيبة (٨٧-٨٨)، وانظر حول الزنادقة وأحاديثهم: الحديث والمحدثون، للشيخ محمد محمد أبو زهو (٣٣٦-٣٣٩).

قال: فأين أنت، يا عدوَّ الله، من أبي إسحاق الفزاري (ت: ١٨٦هـ)، وابن المبارك (ت: ١٨١هـ)؛ يتخلَّلانها، فيخرجانها، حرفًا، حرفًا[1]؟!

ولأجل ذلك يجيب الإمام الكبير عبد الله بن المبارك (ت: ١٨١هـ)، لما قيل له: هذه الأحاديث المصنوعة؟ قال: يعيش لها الجهابذة[2].

يقول عثمان بن سعيد الدارمي (ت: ٢٨٠هـ)، لما قال له خصمه عن بعض الأحاديث: «ويحتمل أن يكون هذا من الأحاديث التي وضعتها الزنادقة، فدسوها في كتب المحدثين؟

فيقال لهذا المعارض الأحمق الذي تتلعَّب به الشياطين: وأيُّ زنديقٍ استمكن من كتب المحدثين، مثل حماد بن سلمة وحماد بن زيدٍ وسفيان وشعبة ومالكٍ ووكيعٍ، ونظرائهم، فيدسُّوا مناكير الحديث في كتبهم؛ وقد كان أكثر هؤلاء أصحابَ حفظٍ، ومن كان منهم من أصحاب الكتب: كانوا لا يكادون يُطلِعون علىٰ كتبهم أهل الثقة عندهم؛ فكيف الزنادقة؟ وأيُّ زنديقٍ كان يجترئ علىٰ أن يتراءىٰ لأمثالهم، ويزاحمهم في مجالسهم، فكيف يفتعلون عليهم الأحاديث ويدسُّونها في كتبهم؟!»[3].

ما أكثر ما أثار المتكلمون حول السنة من عَجَاج الشُّبه، وتخرُّصَات الظنون؛ فالثقة قد يخطئ، والفطن قد يغفل، والحافظ قد ينسىٰ..

وهي إيراداتٌ جدليةٌ، تُغْفِل أن علم الرواية علمٌ قائمٌ برأسه، له أصوله المنهجية، وموازينه الدقيقة التي لم تعرف عند أمة أخرىٰ من الأمم.

يقرر الإمام أن رواية الحديث وقبوله هي أصلٌ لا يقاس بغيره، ولا يحتكم فيه إلىٰ صناعة أخرىٰ، سوىٰ أصول الرواية:

«هذا أصلٌ في نفسه؛ فلا يكون قياسًا علىٰ غيره؛ لأن القياس أضعف من الأصل»[4].

---

(١) سير أعلام النبلاء (٨/ ٥٤٢).

(٢) ابن أبي حاتم: مقدمة الجرح والتعديل (١/ ٣)، الخطيب البغدادي: الكفاية في علم الرواية (٨٠).

(٣) الرد علىٰ بشر المريسي (٨٩)، وانظر أيضًا نصًا مهمًا حول هذه الفكرة في نفس المصدر (١٥٠-١٥١).

(٤) الرسالة: ف (١٠٠٦).

لم يكن أهل الحديث في غفلةٍ عن احتمالات الغلط، أو ضعف الرواة، أو وجود الكذابين والوضاعين؛ كيف وهم الذين وضعوا لذلك أصولًا، وجمعوا أخبار الرواة، وتكلموا عن أحوالهم، كل بما يليق به؛ لكن كما أنَّ لكلِّ علمٍ رجالُه، ولكلِّ فنٍّ أهلُه[1]؛ فهكذا الحديث: له أهله الذي لا يحابون فيه آباءهم، ولا أبناءهم[2].

قال أبو حاتمٍ الرازي (ت: ٢٧٧هـ): «لم يكن في أمة من الأمم منذ خلق الله آدم أمناء يحفظون آثار الرسل؛ إلا في هذه الأمة».

فقال له رجل: يا أبا حاتمٍ؛ ربما رووا حديثًا لا أصل له، ولا يصح؟

فقال: «علماؤهم يعرفون الصحيح من السقيم؛ فروايتهم ذلك للمعرفة، ليتبين لمن بعدهم، أنهم ميزوا الآثار وحفظوها»[3].

إن فتح الباب للتخرصات والظنون، من غير أصول منهجية، ولا قواعد علمية، يعني -في التحليل الأخير- أننا تركنا العلم ومناهجه، وأسقطنا باب الرواية من أساسه، وفتحنا الباب لحوارات الطُّرشان، وعبث الصبيان!!

يلخص الإمام أبو المظفَّر السَّمْعانيّ (ت: ٤٨٩هـ)، هذا المعنىٰ، وهو يقرر لزوم الاعتماد علىٰ أهل الحديث في مروياتهم، والثقة بتحريهم في صنعتهم:

«ولقد كانوا رحمهم الله، وأنزل رضوانه عليهم؛ بحيث لو قُتلوا، لم يسامِحوا أحدًا في كلمة يتقوَّلها علىٰ رسول الله ﷺ، ولا فعلوا هم بأنفسهم ذلك، وقد نقلوا هذا الدين إلينا، كما نُقِل إليهم، وأدوا علىٰ ما أُدي إليهم، وكانوا في صدق العناية، والاهتمام بهذا الشأن: بما يجل عن الوصف، ويقصُر دونَه الذكرُ.

---

(١) يقول ابن الوزير: «المعلوم من الفرق الإسلامية، علىٰ اختلاف طبقاتها، الاحتجاج في كل فنٍّ بكلام أهله، ولو لم يرجعوا إلىٰ ذلك: لبطلت العلوم؛ لأن غير أهل الفن: إما ألَّا يتكلَّموا فيه بشيءٍ البتة، أو يتكلموا فيه بما لا يكفي ولا يشفي..». انظر: الروض الباسم (١/ ٧٧)، وانظر ما نقله الأصبهاني في الحجة (٢/ ٢٢٢) عن أبي المظفَّر السَّمْعانيّ في هذا المعنىٰ. وانظر نصًّا نفيسًا حول هذه المسألة، لأبي القاسم الآمدي، في الموازنة بين أبي تمام والبحتري (١/ ٤١٤-٤١٥).

(٢) من مشهور الأمور في ذلك أن علي بن المديني كان يضعِّف أباه في الرواية!!

(٣) شرف أصحاب الحديث، للخطيب البغدادي، رقم (٨٢)، وانظر كلام ابن حبان في أول المجروحين (١/ ٢٧)، والسَّمْعانيّ في: الانتصار لأصحاب الحديث -فصول مختارة- (٤١).

وإذا وقف المرء علىٰ هذا من شأنهم، وعرف حالَهم، وخَبرَ صِدقهم وورعهم وأمانتهم؛ ظهر له العلم فيما نقلوه ورَوَوْه . . .

والذي يزيد ما قلناه إيضاحًا: أن النبي ﷺ، قال حين سئل عن الفرقة الناجية، قال: «ما أنا عليه وأصحابي».

يعني من كان علىٰ ما أنا عليه وأصحابي. فلا بد من تعرُّف ما كان عليه رسول الله ﷺ، وليس طريق معرفته إلا النقل، فيجب الرجوع إلىٰ ذلك.

وقد قال النبي ﷺ: «**لا تنازِعوا الأمرِ أهلِه**»؛ فكما يُرجع في معرفة مذاهب الفقهاء، الذين صاروا قدوة في هذه الأمة، إلىٰ أهل الفقه، ويُرجع في معرفة اللغة إلىٰ أهل اللغة، ويرجع في معرفة النحو إلىٰ أهل النحو؛ فكذلك يجب أن يُرجع، في معرفة ما كان عليه رسول الله ﷺ وأصحابه: إلىٰ أهل النقل والرواية؛ لأنهم عُنُوا بهذا الشأن، واشتغلوا بحفظه، والتفحص عنه ونقله، ولولاهم لاندرس علم النبي ﷺ، ولم يقف أحد علىٰ سنته وطريقته»[1].

وهو معنىٰ وجدناه في السياق الفلسفي، قبل صاحبنا السلفي؛ فالفيلسوف أبو الحسن العامري (ت: ٣٨١هـ)؛ وما به التشيعُ لأولئك الأقوام، ولا التعصب لتلك الطريق؛ إلا (بديهةُ) العلم، و(أوائل) النظر، وتمهيد المناهج. يقول:

«وليس يُشَك أن أصحاب الحديث هم المعنيّون بمعرفة التواريخ العائدة بالمنافع والمضار، وهم العارفون لرجال السلف بأنسابهم وأماكنهم، ومقادير أعمارهم، ومن اختلف إليهم وأخذ العلم عنهم.

بل هم المتحققون لما يصِحّ من الأحاديث الدينية وما يسْقَم، وما يقوىٰ منها وما يضعف؛ بل هم المتجشمون للحِلّ والترحال في أقاصي البلدان وأدانيها، ليأخذوا عن الثقات سنن رسول الله ﷺ.

بل هم المجتهدون أن يصيروا نُقَّاد الآثار، وجهابذة الأخبار، فيعرفوا الموقوف منها والمرفوع، والمسند والمرسل، والمتصل والمنقطع، والنسيب والمُلْصق، والمشهور والمدلس، وأن يصونوا صناعتهم صيانة لو رام أحد أن

---

(١) الحجة في بيان المحجة (٢/ ٢٢١-٢٢٢)، صون المنطق (١٦٤-١٦٥). وانظر أيضًا: الحجة، للأصبهاني (٢/ ٢٣٤).

يفتعل حديثا مُزَوَّرا، أو يغير إسنادا، أو يحرف متنا، أو يروج فيها ما روج في الأخبار الأدبية، كالفتوح والسير والأسمار والوقائع: للحقه من جماعتهم أعنف النكير.

وإذا كان هذا سعيهم، وعليه مدار أمرهم: فمن الواجب أن نعتقد لهم فيما أكَّدوا من العناية أعظم الحق، وأوفر الشكر، وأتم الإحماد، وأبلغ التقريظ»[1].

❁ ❁ ❁

إن احتمال الخطأ أو الوهم في الحديث لا يرجع في بحثه إلىٰ مجرد التجويز العقلي، أو قواعد علم آخر؛ بل نعلم: «أن الحديث إذا رواه الثقات عن رسول الله ﷺ؛ فذلك ثبوته»[2]، ونعلم أنه «لا يُستدل علىٰ أكثر صدق الحديث وكذبه، إلا بصدق المُخْبِر، إلا في الخاص القليل من الحديث»[3].

ولا يجوز التحكم بهذا الخاص القليل، لإبطال الروايات، وأخبار الثقات؛ إذِ: «المسلمون العدولُ: عدولٌ أصحاء الأمر في أنفسهم . . .، وقولُهم عن خبر أنفسهم، وتسميتُهم: علىٰ الصحة والسلامة، حتىٰ نستدل من فعلهم بما يخالف ذلك، فنحترسَ منهم في الموضع الذي خالف فعلُهم فيه ما يجب عليهم»[4].

«وللناس حالات تكون أخبارهم فيها أصحَّ، وأحرىٰ أن يحضرها التقوىٰ، منها في أخرىٰ، ونِيَّاتُ ذوي النيات فيها: أصحَّ، وفكرُهم فيها أدوم، وغفلتُهم أقل . . .

قد يكون غيرُ ذي الصدق من المسلمين صادقا في هذه الحالات، وفي أن يؤتمن علىٰ خبرٍ، فيُرىٰ أنه يُعتمد علىٰ خبره فيه، فيصدقُ غايةَ الصدقِ؛ إن لم يكن تقوىٰ، فحياءً من أن يُنصبَ لأمانة في خبرٍ، لا يدفع به عن نفسه، ولا يجر إليها؛ ثم يكذبَ بعده، أو يدعَ التحفظ في بعض الصدق فيه!!

---

(١) الإعلام بمناقب الإسلام، للعامري (١١٣).

(٢) اختلاف الحديث -الأم- (١٠/١٠٧)، وأيضًا، بعبارة قريبة: الأم (٨/٥١٣). ولا يعني ذلك أن أحاديث العدول سواء في القوة والقبول: «وإن كانت النفس علىٰ الأعدل، وعلىٰ الأكثر: أطيب؛ فالحجة بالأقل -إذا كان علينا قبوله-: ثابته». اختلاف الحديث -الأم- (١٠/٢٦)، وانظر: الرسالة: ف (١٢١٣).

(٣) الرسالة: ف (١٠٩٩).

(٤) الرسالة: ف (١٠٢٩-١٠٣٠)، وانظر: الأم (٨/٥١٨-٥١٩).

فإذا كان موجودًا في العامة وفي أهل الكذب: الحالاتُ يصدقون فيها الصدق الذي تطيب به نفس المحَدَّثين؛ كان أهل التقوىٰ والصدق في كل حالاتهم: أولىٰ أن يتحفظوا عند أَوْلىٰ الأمور بهم أن يتحفظوا عندها[١]؛ في أنهم وُضِعُوا موضعَ الأمانة، ونُصِبوا أعلامًا للدين، وكانوا عالمين بما ألزمهم الله من الصدق في كل أمر، وأن الحديث في الحلال والحرام أعلىٰ الأمور، وأبعدُها من أن يكون فيه موضعُ ظِنّة وقد قدّم إليهم في الحديث عن رسول الله بشيءٍ لم يُقَدَّم إليهم في غيره؛ فوُعد علىٰ الكذب علىٰ رسول الله: النار»[٢].

يلخص الإمام محمد بن نصرٍ المروزي (ت: ٢٩٤هـ) في سياق الجدل مع المرجئة ورد مقالاتهم، ذلك الأصل المنهجي العام، فيقول:

«والخبر إذا ثبت برواية أهل العدل والحفظ والإتقان: لم يبطل بإنكار من أنكره»[٣].

ومن هذا المنطلق، يختم أبو المظفَّر السَّمْعانيّ (ت: ٤٨٩هـ) حديثه حول السنة، وحجيتها: بتقرير قرينة كلية، في باب الرواية، وهي: نفس الصنعة الحديثية وأصولها، التي تُخرج باب الرواية والإسناد، بما تحقق فيه من الشروط الخاصة، والدقة البالغة، وتوفُّر أئمة الشأن عليه؛ تخرج هذاالباب عن دائرة الجدل الكلامي كله، وعن القياس بغيره من أحاديث الناس، وأخبارهم، ورواياتهم؛ وإلا، فمتىٰ يتوفَّر الناس علىٰ معرفة حال كل قائل، وناقل، وصدقه من كذبه، وصوابه من خطئه، ومتىٰ تحرىٰ الراوي وضبط، ومتىٰ تساهل أو غلط:

«واعلم أن الخبر، وإن كان يحتمل الصدق والكذب، وللظن[٤] والتجوز فيه مدخل؛ لكن هذا الذي قلناه: لا يناله أحد إلا أن يكون معظم أوقاته وأيامه مشتغلا بعلم الحديث، والبحث عن سيرة النقلة والرواة، ليقف علىٰ رسوخهم في هذا العلم، وكنه معرفتهم به، وصدق ورعهم في أحوالهم وأقوالهم، وشدة

---

(١) انظر بحثا نفيسا لشيخ الإسلام، حول هذه الفكرة، في: الجواب الصحيح (٣/ ٢٤-٢٦).

(٢) الرسالة: ف (١٠٨٨-١٠٨٩)، وانظر حول هذه الفكرة: الإحكام لابن حزم (١/ ١١٧).

(٣) تعظيم قدر الصلاة (٢/ ٦٤٣).

(٤) في الحجة: «والظن»، والتصويب من صون المنطق.

حذرهم من الطغيان والزلل، وما بذلوه من شدة العناية في تمهيد هذا الأمر، والبحث عن أحوال الرواة، والوقوف علىٰ صحيح الأخبار وسقيمها . . .

وإذا وقف المرء علىٰ هذا من شأنهم، وعرف حالهم، وخبر صدقهم وورعهم وأمانتهم؛ ظهر له العلم فيما نقلوه، ورووه، ولم يحتج إلىٰ شيء من هذه التي قلناها، والله ولي التوفيق والمعونة»[1].

❁ ❁ ❁

يُعنىٰ الإمامُ الشافعي في مواطن عديدة من كتبه، بالحديث عن ذلك التفرق المتباين لأهل الكلام، ومن نسبته العامة إلىٰ الفقه، ويقرر حجية خبر الخاصة، أو خبر الواحد[2]:

«فقال لي قائل: احدُدْ لي أقلَّ **ما تقوم به الحجة** علىٰ أهل العلم حتىٰ يثبت عليهم خبر الخاصة.

فقلت: خبر الواحد عن الوحد حتىٰ يُنْتهىٰ به إلىٰ النبي، أو من انتُهِي به إليه دونه»[3].

وليس المراد بـ (الواحد) هنا، قطعًا: كل (واحد)، كما قد يغلط الغالطون في فهم هذا المذهب، أو حكايته[4]؛ يقول الإمام أبو عبد الله الشافعي (ت: ٢٠٤هـ):

«ولا تقوم الحجة بخبر الخاصة حتىٰ يَجْمَعَ أُمورًا؛ منها: أن يكون مَنْ

---

(١) الحجة في بيان المحجة (٢/ ٢٢١-٢٢٢)، صون المنطق (١٦٤).

(٢) انظر: الرسالة (٣٦٩) وما بعدها، جماع العلم (٤٦) وما بعدها، اختلاف الحديث -الأم- (١٠/ ٧) وما بعدها.

(٣) الرسالة: ف (٩٩٨-٩٩٩).

(٤) يقول السَّمْعانيّ: «وأما حجة من قال: إنه لا يوجب العلم؛ هو: أن خبر الواحد، لو اقتضىٰ العلم، لاقتضاه كلُّ خبرِ واحدٍ. .» اهـ قواطع الأدلة (٢/ ٢٦١-٢٦٢)، وانظر تقرير الحجة في «التبصرة» للشيرازي (٢٩٩). يقول شيخ الإسلام: «إن أحدًا من العقلاء لم يقل: إن خبر كلِّ واحدٍ يفيد العلم، وبحث كثيرٍ من الناس إنما هو في ردِّ هذا القول» اهـ من المسودة (٢٤٤). وينظر حول المسألة: شرح مختصر الروضة، للطوفي (٢/ ١٠٣-١١١)، البحر المحيط، للزركشي (٤/ ٢٦٢-٢٦٦)، وينظر أيضًا: الدليل النقلي في الفكر الكلامي، د. أحمد قوشتي (١٥٨-١٥٩)، تثبيت حجية خبر الواحد، لأحمد الغريب (٧٢) وما بعدها.

حدَّثَ به ثِقَةً في دينه، معروفًا بالصِّدق في حديثه، عاقِلًا لِمَا يُحَدِّثُ به . . »[1].

وهو الأمر الذي يقرره الإمام ابن خزيمة، في مسلكه العملي في باب الصفات:

«لا نصف معبودنا إلا بما وصف به نفسه: إما في كتاب الله، أو علىٰ لسان نبيه بنقل العدل عن العدل موصولا إليه؛ لا نحتج بالمراسيل، ولا بالأخبار الواهية، ولا نحتج أيضًا في صفات معبودنا بالآراء والمقاييس»[2].

إن المنهج الجدلي الذي يحمل في طياته كلَّ ما دَبَّ ودَرَجَ، رغبة في نُصْرة القول، والفَلَج علىٰ الخصم: تَمويهٌ ودُلسة؛ لا يقبله ابن خزيمة، الذي يقول في موقف منهجي رائع:

«وقد أَعلمتُ ما لا أحصي من مرةٍ، أني لا أستحل أن أموِّه علىٰ طلَّاب العلم، بالاحتجاج بالخبر الواهي؛ **وإني خائفٌ من خالقي جل وعلا، إذا موَّهتُ علىٰ طلَّاب العلم بالاحتجاج بالأخبار الواهية، وإن كانت حجةً لمذهبي»[3]!!**

❁ ❁ ❁

يتوسع الإمام الشافعي (ت: ٢٠٤هـ) في إيراد حججه علىٰ «قبول خبر الواحد»[4]، ويفرق بينه وبين باب الشهادة، وما يلزم فيها، ويرىٰ أن الحجة في تثبيت الرواية، وقبولها أقوىٰ من مجرد القياس بالشهادة أو غيرها؛ فإن باب الرواية أصل بنفسه. ثم يقول:

«فإن قال قائل: اذكر الحجة في تثبيت خبر الواحد بنصِّ خبر أو دلالةٍ فيه أو إجماعٍ.

---

(١) انظر تفصيل ما ذكره الإمام في: الرسالة (٣٧٠) وما بعدها.

(٢) التوحيد (١٢٥) (١/ ١٣٧) شهوان. وانظر: التوحيد (٦٢) (١/ ٥١) شهوان.

(٣) التوحيد (٣٦٧) (١/ ٥٣٣) شهوان. وانظر: (٣٤٥، ٣٨٩) (١/ ٤٩٥، ٢/ ٥٦٢) شهوان.

(٤) الرسالة (٣٨٣) وما بعدها، وانظر أيضًا: جماع العلم (٧٥-٨٥)، اختلاف الحديث -الأم- (١٠/ ٧) وما بعدها.

فقلت له: أخبرنا سفيان عن عبد الملك بن عمير عن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود عن أبيه أن النبي قال: «نضَّر الله عبدًا سمع مقالتي فحفظها ووعاها وأدَّاها، فرُبَّ حاملِ فقهٍ، غيرُ فقيه ورُبَّ حاملِ فقهٍ، إلىٰ من هو أفقه منه. ثلاثٌ لا يُغِلُّ عليهن قلبُ مسلمٍ: إخلاصُ العمل لله، والنصيحةُ للمسلمين، ولزوم، جماعتهم، فإنّ دعوتهم تحيطُ مِنْ ورائهم».

فلما نَدَب رسول الله إلىٰ استماع مقالته، وحفظِها وأدائها، امرًا يؤديها، والأمْرُ واحدٌ: دلَّ علىٰ أنه لا **يأمر أن يُؤدَّىٰ عنه؛ إلا ما تقوم به الحجة علىٰ من أدىٰ إليه**؛ لأنه إنما يُؤدَّىٰ عنه: حلال، وحرام يُجتَنَب، وحدٌّ يُقام، ومالٌ يؤخذ ويعطىٰ، **ونصيحة في دينٍ ودنيا**»[1].

ومن البدهي: أن الإمام هنا قد حصر مضمون الروايات **(إنما يُؤدَّىٰ عنه)**، وهذا **(الأداء)** شامل لأمر الدين كله، لم يستثن الإمام من باب قيام (الحجة) بالرواية شيئًا، لا عقدًا، ولا عملًا.

ثم يحتج بإرسال النبي ﷺ رسله للناس، في القبائل، والنواحي، يحملون للناس دعاية التوحيد؛ «وبعث أمراء سراياه، وكلُّهم حاكم فيما بعثه فيه؛ لأن عليهم أن يدعوا من لم تبلغه الدعوة، ويقاتلوا من حلَّ قتاله»[2]؛ «ولم يكن رسول الله ليبعث إلا واحدًا، الحجةُ قائمة بخبره علىٰ من بعثه إليه، إن شاء الله»[3].

«وبعث في دهرٍ واحد اثنىٰ عشر رسولًا، إلىٰ اثنىٰ عشر ملكًا، **يدعوهم إلىٰ الإسلام**، ولم يبعثهم إلا إلىٰ من قد بلغته الدعوة[4]، وقامت عليه الحجة[5]، وألَّا يكتب فيها دلالاتٍ لمن بعثهم إليه، علىٰ أنها كتُبُه[6].

---

(١) الرسالة (٤٠١-٤٠٣).

(٢) الرسالة ف (١١٤٥).

(٣) الرسالة ف (١١٦٣)، وانظر: ف (١١٣٠)، الأم (٩/ ١٠-١٣).

(٤) يعني: قد بلغته الدعوة بهذا الرسول، وقامت عليه الحجة به. لا أن يبعث من لا يكفي لإبلاغ الدعوة، وإقامة الحجة.

(٥) في ط شاكر: «الحجة فيها»، وفي ط رفعت فوزي (١٩٢) بدون: «فيها»، وهي أظهر.

(٦) يعني: أن الحجة كانت قائمة بمجرد العلم بـ (صدق) حامل الكتاب، وليس بدليل خارجي، من أمارة يعرفها المرسل إليه، أن هذا الكتاب أتاه من عند رسول الله، ﷺ.

وقد تحرّىٰ فيهم ما تحرىٰ في أمرائه: من أن يكونوا معروفين، فبعث دِحْية إلىٰ الناحية التي هو فيها معروف.

ولو أن المبعوث إليه جهل الرسول، كان عليه طلبُ علم أن النبي بعثه، ليستبرئَ شكَّه في خبر رسول الله، وكان علىٰ الرسول الوقوفُ حتىٰ يستبرئه المبعوثُ إليه. . ، وإذا طلب المبعوثُ إليه عِلمَ صدقه، وَجَدَه حيث هو.

ولو شك في كتابه بتغييرٍ في الكتاب، أو حالٍ تدل علىٰ تهمةٍ، من غفلةِ رسولٍ حَمَلَ الكتابَ[1]: كان عليه أن يطلب علم ما شك فيه، حتىٰ يُنفِذَ ما يَثبت عنده من أمر رسول الله»[2].

ينتقل الإمام في استدلاله بـ (كتاب الله تعالىٰ علىٰ ما وصف)، فيذكر إرسال الله تعالىٰ لرسله المكرمين، واحدًا، واحدًا، إلىٰ أقوامهم؛ «فأقام جل ثناؤه حجته علىٰ خلقه في أنبيائه، بالأعلام[3] التي باينوا بها خلقه سواهم، وكانت الحجة بها ثابتة علىٰ من شاهد أمور الأنبياء، ودلائلهم التي باينوا بها غيرهم، ومَن بعدهم.

وكان الواحد في ذلك، وأكثرُ منه: سواءً؛ تقوم الحجة بالواحد منهم، قيامَها بالأكثر»[4].

ليست تكمن قيمة ما نقلنا من أصول الشافعي في أنها تمثل أصل المذهب، من كلام إمامه فحسب، وإن كان لذلك قيمته العالية؛ وإنما نجد الشافعي يقرر أصول منهجه في الرواية وقبولها، وتقرير حجية خبر الواحد، علىٰ نحو ما سبق، ثم يختم استدلاله بأن ذلك المسلك: «لم يزل سبيل سلفنا، والقرونِ بعدهم، إلىٰ من شاهدنا هذا السبيل. وكذلك حُكي لنا، عمّن حُكي لنا عنه، من أهل العلم بالبلدان»[5].

---

(١) يعني: أن حال الشكِّ؛ هي خلاف الأصل، وإنما يعتبر الشك، وينظر إليه: إذا قامت القرينة عليه، لا لمجرد (التجويز) أو (الاحتمال). وراجع ما سبق نقله عن الإمام في الكلام علىٰ (حجية السنة).

(٢) الرسالة (٤١٨-٤١٩).

(٣) في ط شاكر: «في الأعلام»، والتصويب من ط رفعت فوزي.

(٤) الرسالة: ف (١٢١١). وتأمل ف (١٢١٣).

(٥) الرسالة (٤٥٣). وانظر: (٤٥٧-٤٥٨).

وفي سياق آخر، يذكر لنا الإمام أنه باحَثَ فيما ذكره، من لقيه من أهل العلم، علىٰ اختلاف بلدانهم، وتنوع مناحي اشتغالهم العلمي، فما خالفه فيه أحد من أهل العلم؛ ليستدل بذلك الإجماع، والعمل المتوارث، علىٰ (جهالة) من خالفه:

«**فحكيت عامة معاني ما كتبت في صدر كتابي هذا، لعدد من المتقدمين في العلم بالكتاب، والسنة، واختلاف الناس، والقياس، والمعقول**، فما خالف منهم واحدٌ واحدًا، وقالوا: هذا مذهبُ أهل العلم من أصحاب رسول الله، والتابعين، وتابعي التابعين، ومذهبُنا.

فمن فارق هذا المذهب: كان عندنا مفارقَ سبيلِ أصحاب رسول الله ﷺ، وأهلِ العلم بعدَهم إلىٰ اليوم، وكان من أهل الجهالة.

وقالوا معا: لا نرىٰ إلا إجماع أهل العلم في البلدان، علىٰ تجهيل من خالف هذا السبيل، وجاوزوا، أو أكثرهم، فيمن يخالف هذا السبيل، إلىٰ ما لا أبالي ألّا أحكيَه!!»[(١)].

ينتقل (تأصيل) الإمام أبو عبد الله (ت: ٢٠٤هـ)، في هذه القضية المنهجية المهمة، إلىٰ تراث أصحابنا السلفيين من بعده، ولسنا نعني مجرد **(التفريع)** العملي، الذي يحتج بآحاديث الآحاد، ويبني عليها مسائل الاعتقاد، علىٰ ما أسلفناه آنفا، وإنما علىٰ مستوىٰ التنظير أيضًا.

يترجم قوام السنة الأصفهاني (ت: ٥٣٥هـ) في كتابه (العقدي): «فصل: في تثبيت خبر الواحد من قول علماء السلف»؛ هو كالتلخيص لما ذكره الإمام، تقريرًا، واستدلالًا، وبكثير من عباراته، حتىٰ إنه يقول في أثناء ذلك: «والخبر إذا صح: كان كالمشاهدة»[(٢)]!!

ويعود قوام السنة، لهذه القضية المنهجية، مرةً أخرىٰ في كتابه، ليحفظ لنا هذه المرة نصوصًا نفيسة، هي أهم ما وصلنا من البحوث التأصيلية لأصحابنا

---

(١) اختلاف الحديث -الأم- (١٠/ ٢١)، (١٠/ ٣٢-٣٣)، وانظر نحوا من ذلك في: الرسالة: ف (١٢٣٦-١٢٤٩).

(٢) انظر: الحجة في بيان المحجة (١/ ٣٤٥-٣٤٩)، والعبارة المنقولة في آخر صفحة من البحث.

الشافعية السلفيين، حول هذه المسألة، **ينقلها عن شيخه الإمام أبي المظفَّر السَّمْعانيّ (ت: ٤٨٩هـ)**[١]**، يبدؤها بقوله:**

«قال لنا الإمام أبو المظفَّر السَّمْعانيّ: فصل ونشتغل الآن بالجواب عن قولهم فيما سبق: إن أخبار الآحاد لا تقبل فيما طريقه العلم. وهذا رأس شعْب المبتدعة في رد الأخبار، وطلب الدليل من النظر والاعتبار.

فنقول وبالله التوفيق: **إن الخبر إذا صح عن رسول الله ﷺ، ورواه الثقات، وتلقته الأمة بالقبول: فإنه يوجب العلم، فيما سبيله العلم**[٢].

هذا قول عامة أهل الحديث، والمتقنين من القائمين علىٰ السنة»[٣].

ثم يذكر أبو المظفَّر، ما نقلناه عنه آنفا: أن اشتراط التواتر، لحصول العلم بمضمون الخبر: من اختراع القدرية والمعتزلة، ثم أخذه عنهم من لم يعرف حقيقة مذهبهم، أو مآله، من الفقهاء. ثم يشير إلىٰ تناقض الفرق الكلامية، التي تمنع الاعتماد علىٰ خبر الواحد في مسائل الاعتقاد، وهي في واقع أمرها تحتج به، متىٰ لاءم مقالتها[٤]: «ولو أنصف الفرق من الأمة لأقروا بأن خبر الواحد يوجب العلم، فإنهم: تراهم مع اختلافهم في طرائقهم وعقائدهم يستدل كل فريق منهم علىٰ صحة ما يذهب إليه بالخبر الواحد».

وذكر أحاديث تتعلق بها كل طائفة: القدرية، والمرجئة، والرافضة . . ثم قال:

«ومشهور ومعلوم: استدلال أهل السنة بالأحاديث، ورجوعهم إليها؛ فهذا إجماع منهم علىٰ القول بأخبار الآحاد.

---

(١) هذه البحوث من فصول كتاب أبي المظفَّر الضائع: الانتصار لأهل الحديث. وانظر: صون المنطق (١٦٠) وما بعدها.

(٢) يكرر هذه الفكرة في قواطع الأدلة (٢/ ٢٥٦، ٢٨٧-٢٨٨). ويتحدث ابن تيمية عن حصول العلم الضروري، لأهل الحديث بمضمون الأخبار، في أمور الصفات ونحوها. ينظر: جواب الاعترضات المصرية (٣٧).

(٣) الانتصار لأصحاب الحديث -فصول مختارة- (٣٤-٣٥)، وانظر هذا النص عند قوام السنة في الحجة (٢/ ٢١٤-٢١٥)، والسيوطي في صون المنطق (١٦٠-١٦١)، وانظر مصادر أخرىٰ لهذه الفكرة في حاشية محقق الانتصار، الموضع السابق، وانظر أيضًا: البرهان الساطع، لابن الوزير (٧٦)، أصول الدين عند الإمام الطبري (٦٠-٦١)

(٤) ينظر أيضًا، حول هذه المفارقة: الدليل النقلي في الفكر الكلامي، د. أحمد قوشتي (١٧٦-١٧٧).

وكذلك أجمع أهل الإسلام، متقدموهم ومتأخروهم علىٰ رواية الأحاديث في صفات الله، وفي مسائل القدر، والرؤية، وأصل الإيمان، والشفاعة والحوض، وإخراج الموحدين المذنبين من النار، وفي صفة الجنة والنار، وفي الترغيب والترهيب، والوعد والوعيد، وفي فضائل النبي ﷺ، ومناقب أصحابه، وأخبار الأنبياء المتقدمين ﷺ، وكذلك أخبار الرقائق والعظات، وما أشبه ذلك مما يكثر عده وذكره.

وهذه الأشياء: كلها علمية، لا عملية، وإنما تروىٰ لوقوع علم السامع بها.

فإذا قلنا: إن خبر الواحد لا يجوز أن يوجب العلم، حملنا أمر الأمة في نقل الأخبار علىٰ الخطأ، وجعلناهم لاغين، مشتغلين بما لا يفيد أحدًا شيئًا، ولا ينفعه، ويصير كأنهم قد دونوا في أمور الدين[1]: ما لا يجوز الرجوع إليه والاعتماد عليه».

وهو استدلال من الوضوح بمكان، ويلتقي مع تقرير الإمام في مضي القرون السالفة علىٰ تلك السبيل، وبيان لتلك اللوازم المنكرة، لترك قبول خبر الواحد في المسائل العلمية.

ثم ينتقل إلىٰ الاستدلال بعمل النبي ﷺ، وإرساله رسله وكتبه، علىٰ ما نحو ما سبق عن الإمام، ويصرح بما طواه تقرير الإمام، ويفهم، بلا كلفة من صنيعه واستدلاله:

«وربما يرتقي هذا القول إلىٰ أعظم من هذا، فإن النبي ﷺ: أدىٰ هذا الدين إلىٰ الواحد فالواحد من أصحابه، ليؤدوه إلىٰ الأمة، وينقلوا[2] عنه، فإذا لم يقبل قول الراوي، لأنه واحد: رجع هذا العيب إلىٰ المؤدي، نعوذ بالله من هذا القول الشنيع، والاعتقاد القبيح.

ويدل عليه، أن الأمر مشتهر، في أن النبي ﷺ: بعث الرسل إلىٰ الملوك . . .، وإنما بعث واحدًا واحدًا، ودعاهم إلىٰ الله، وإلىٰ التصديق برسالته، لإلزام الحجة، وقطع العذر . . .؛ وهذه المعاني لا تحصل إلا بعد

(١) «الدين»: سقطت من الحجة، وأثبتها من صون المنطق.

(٢) «وينقلوا»: في الحجة: «ونقلوا»، والتصويب من صون المنطق.

وقوع العلم لمن[1] أرسل إليه، بالإرسال والمُرْسِل، وأن الكتاب مِنْ قِبَله، والدعوة منه . . .

وإنما قصد بإرسال الرسل إلىٰ هؤلاء الملوك، والكتاب إليهم: بث الدعوة في جميع الممالك، ودُعاء[2] الناس عامةً إلىٰ دينه، علىٰ حسب ما أمره الله بذلك؛ فلو لم يقع العلم بخبر الواحد في أمور الدين، لم يقتصر ﷺ، علىٰ إرسال الواحد من أصحابه في هذا الأمر . . .».

ثم ينتقل إلىٰ تقرير ما (يجده) السامع في نفسه، من تصديق (الواحد) المأمون، الثقة، إذا حدثه بأمر عن دينه؛ فكيف إذا كان هذا الواحد مثل شعبة، أو مالك، أو أحمد؟ فكيف إذا كان هو الصديق أو الفاروق؛ فهل يُبقي مثل ذلك الخبر، لقائل مقالا من الجدل، وفارغ اللَّجاج؟! يقول:

«ولو أنك وضعت في قلبك: أنك سمعت الصديق، أو الفاروق، أو غيرهما من وجوه الصحابة[3]، رضي الله عنهم، يروي لك حديثا عن النبي ﷺ، في أمر من الاعتقاد، مثل جواز الرؤية علىٰ الله تعالىٰ، أو إثبات القدر، أو غير ذلك؛ لوجدت قلبك مطمئنا إلىٰ قوله، لا يتداخلك شك في صدقه، وثبوت قوله».

ثم يقرر أبو المظفَّر: أن أمر الناس، وعلومهم، ومعايشهم أيضًا: قد مضت علىٰ ذلك: «وفي زماننا: ترىٰ الرجل يسمع من أستاذه الذي يختلف إليه، ويعتقد فيه التقدمة والصدق، أنه سمع أستاذه يخبر عن شيء من عقيدته التي[4] يريد أن يلقىٰ الله بها، ويرىٰ نجاته فيها، فيحصل للسامع علم بمذهب من نقل عنه أستاذه، بحيث لا يختلجه شبهة، ولا يعتريه شك[5]».

(١) «لمن»: في الحجة: «بمن»، وهو خطأ، صوابه في صون المنطق.

(٢) «ودعاء»: في الحجة: «ودعا»، والتصويب من صون.

(٣) إن الإيرادات التي يدخلها المتكلمون، علىٰ إفادة خبر الواحد للعلم، داخلة علىٰ خبر الصديق والفاروق، كما يعلم ذلك من تحرير المذهب، فليس ما ذكره هنا من التشنيع علىٰ المقالة باللوازم البعيدة. وانظر أيضًا: جماع العلم، للشافعي (٧٧-٨١)، مختصر الصواعق المرسلة (٥٨٤-٥٨٥).

(٤) «التي . . . بها»: في الحجة: «الذي . . . به»، والتصويب من صون.

(٥) انظر حول هذه الفكرة أيضًا: مختصر الصواعق المرسلة (٦٠٢). وللإمام الشافعي بحثٌ مهمٌّ، مع مخالفه في قبول خبر الخاصَّة، وأن مساق قوله: إبطال العلم بمذاهب العلماء، وإبطال الإجماع أيضًا. انظر: جماع العلم (٥٨-٥٩)، وهو -ضمن الأم- (٩/ ٢٤-٥).

وكذلك في كثير من الأخبار التي قضيتها العلم، يوجد بين الناس، فيحصل لهم العلم بذلك الخبر، ومن رجع إلىٰ نفسه علم ذلك»[1].

❁ ❁ ❁

في سياق بحثه (الأصولي) لحجية خبر الواحد، يذكر أبو المظفَّر السَّمْعانيّ (ت: ٤٨٩هـ) حجج المانعين للاحتجاج بخبر الواحد، سواء في الأصول، أو الفروع، وهؤلاء هم الطائفة التي (ردت خبر الخاصة)، بحسب تسمية الإمام. ومن هذه الحجج:

«لو جاز التعبد بأخبار الآحاد في الفروع، لجاز التعبد بها في الأصول، وذلك في صفات الله تعالىٰ، وما يجوز عليه وما لا يجوز؛ فحين لم يجز في الأصول، كذلك في الفروع»[2].

من الواضح أن هذه الحجة لا تَلْزَمُ أبا المظفَّر، ولا أهلَ الحديث في شيءٍ، فإيرادها عليهم: مصادرة، واحتجاج بمذهب الخصم!! بيد أنه، لأجل انتشار هذه المقالة في طوائف المتكلمين، ومن تأثر بهم من الفقهاء؛ يذكرها السَّمْعانيُّ، في جملة حججهم، ثم يعود للجواب عنها:

«وأما قولهم: إنه لو جاز التعبد بأخبار الآحاد في الفروع، لجاز في الأصول؟

قلنا: قد بيَّنَّا أن الأخبار التي تلقتها الأمة بالقبول، موجبة للعلم، قاطعة للعذر. وكذلك في كل حادثة شهدها جماعة وأخبر الواحد منهم ولم ينكر الباقون.

فعلىٰ هذا[3]: الأخبار الواردة في صفات الله تعالىٰ، وإثبات القدر، وجواز الرؤية، وإخراج الموحدين من النار بعد إدخالهم فيها، وإثبات الشفاعة، وإثبات عذاب القبر، وإثبات الحوض والميزان، وما أشبه ذلك: إذا اشتُهِرتْ وعُرِفت في الأمة؛ فأكثرها لا يخرج عن هذين القسمين؛ فتكون موجبة للعلم، قاطعة للعذر،

---

(١) انظر: الحجة في بيان المحجة، لقوام السنة (٢/ ٢١٤-٢٢٢)، صون المنطق، للسيوطي (١٦٠-١٦٤).

(٢) قواطع الأدلة (٢/ ٢٦٧).

(٣) في الأصل: «هذه»، ولعل الصواب ما ذكرته.

وتفيد ما تفيده الأخبار المتواترة»[1].

يعيد يحيىٰ بن أبي الخير العمراني (ت: ٥٥٨هـ) إنتاج معكوس هذه الحجة، ويبدأ من تسليم طوائف المتكلمين في زمانه، المعتزلة والأشاعرة علىٰ الأخص[2]، بحجية خبر الآحاد في باب الأحكام، ويستدل بتقرر ذلك علىٰ حجيتها في العقائد، ويقرر في طيه أن ما تلقته الأمة بالقبول، يفيد من العلم ما يفيده المتواتر، علىٰ نحو ما سبقه إليه السَّمْعانيُّ:

«. . قال: هذا من أخبار الآحاد فلا يستدل به في الأصول . . .

وأما الجواب عن قوله: إنه من أخبار الآحاد؛ فإن هذا مما تلقته الأمة بالقبول، ويوافق ظاهر القرآن؛ فجرىٰ مجرىٰ أخبار التواتر.

وعلىٰ أنه: إذا جاز الاستدلال بأخبار الآحاد في جَلْد الإنسان، وضرب الرقاب، وتحليل الفروج وتحريمها؛ جاز الاستدلال بها في الأصول»[3].

❀ ❀ ❀

ينتقد الإمام أبو عبد الله الشافعي (ت: ٢٠٤هـ) موقف من يرد (بعض) خبر الواحد، من غير طريق الصنعة الحديثية، وحيثية الرواية، لأجل مخالفته لقياس، أو عمل، أو ما سوىٰ ذلك من وجوه الرد الأصولية، في حين أنه يقبل (خبر الواحد)، فيما سوىٰ ذلك من أمره؛ ويرىٰ أن ذلك تناقض منهجي معيب؛ **ومثل هذا: «أقل عذرًا لما خالف فيها**[4]، من الذين أصل دينهم طرح الحديث؛ **ولم يدخل أهل الرد للحديث في معنىٰ، إلا دخل -فيما خالف منه- في مثله؛ بل هم أحسن حجةً فيما خالفوه منه، وتوجيها له منه.**

فقلت له[5]: فإذا كانت لنا ولك، بهذه الحجة[6] علىٰ من سلك هذه

---

(١) قواطع الأدلة (٢/ ٢٨٧-٢٨٨).

(٢) انظر: الدليل النقلي، د. أحمد قوشتي (١٦٨) وما بعدها.

(٣) الانتصار في الرد علىٰ القدرية، للعمراني (١/ ١٩١-١٩٢).

(٤) أي: في السنن.

(٥) أي: لمناظره، علىٰ عادته في كتبه، لا سيما الأصولية، ومناظره هنا يردُّ بعضَ الحديث، ويقبل بعضَه.

(٦) أشار المحقق: «في نسخة: بهذا حجة»، وهي أبين لي؛ والمقصود الأدلة التي ساقها من قبل علىٰ حجية السنة.

السبيل؛ فهي عليك إذا سلكت في غير هذه الأحاديث طريقه!!»[1].

ويقرر الشافعي: أن هذا التناقض المنهجي، في موقف بعض المنتسبين إلىٰ العلم، وعدم الاطراد في تقديم (الرواية) علىٰ (الرأي) و(الاجتهاد): هو الذي جرأ (أهل الكلام) علىٰ مذهبهم، والاحتجاج له:

«وما علمت مَن رد الأحاديث، من أهل الكلام: تَرَوَّحُوا مِن الحُجَّة علينا إلىٰ شيءٍ، تروُّحَهم إلىٰ إبطال مَن أبطل من أصحابنا، أن يَحج المرءُ عن الآخر، حيث أبطلها، وأشياء قد تركها من السنن، ولا شغَّب فيه شَغْبَه في هذا..»[2].

ويرىٰ الإمام: أن هذا التناقض المنهجي، من شأنه أن يفتح الباب لأهل الكلام، لينتقلوا من الشغْب الجدلي، وإلزام المخالف بطرد مذهبه، إلىٰ أن يردوا هم الحديث كله:

«فإذا ثبّتَّ حديثه مرةً، لم يجز أن نطرحه[3] أخرىٰ بحال أبدًا، إلا بما يدل علىٰ نسخه أو غلط فيه[4] ...

وقلت له: لو صرتَ إلىٰ غير هذا، قال لك من خالفك مذهبُه من أهل الكلام: إذا جاز لك رد حديثُ واحدٍ ...، بلا حجة في رده، جاز لي رد جميع حديثه؛ **لأن الحجة -بصدقه أو تهمته، بلا دلالة- في واحد: الحجة في جميع حديثه، ما لم يختلف حاله في حديثه** ...

وقلت لبعضهم: ولو جاز لك غير ما وصفت، جاز لغيرك عليك أن يقول: أجعل نفسي بالخيار؛ فأرد من حديثه ما قبلتَ، وأقبل من حديثه ما رددتَ، بلا اختلاف لحاله في حديثه، وأسلك في ردها طريقك؛ فيكون لي ردها كلها؛ لأنك قد رددت منها ما شئت، فشئتُ أنا ردَّها كلَّها، وطلبَ العلم من غير

---

(١) اختلاف الحديث -الأم- (١٠/ ٢٦)، وانظر: (١٠/ ٢٧-٢٨)، (٨/ ٥٣٣).

(٢) الأم (٣/ ٢٨٨)، وانظر حول المسألة التي يبحثها هنا: اختلاف الحديث -الأم- (١٠/ ٢٤).

(٣) الأقرب للسياق عندي أن تكون: «يطرحه»، وتقرأ العبارة: «فإذا ثَبَّتَ حديثه..، لم يجز أن يَطرحه..»، أو: «... تَطَّرِحَه».

(٤) يشير في الرسالة: ف (١٢٥١-١٢٥٢) إلىٰ بعض الأسباب الموهنة للحديث، والمبيحة لتركه.

الحديث، ثم أعتلُّ فيها بمعنىٰ علتك؛ ثم لعله أن يكون ألحن بحجته منك!!..»[1].

ويرىٰ الإمام أن هذا الذي طرد أصله، فرد الروايات كلها؛ أقوم حجة علىٰ منهجه، في الرد، ممن تناقض؛ فقبل شيئًا، ورد نظيره، بلا أصل من باب الرواية، وصنعتها[2]:

«وذكرت له بعض ما روينا ورووا من الحديث، وخالفه بعض أهل ناحيتنا ...

فقلت له: فما قلت فيمن قال هذا من أهل ناحيتنا؟

قال: قلت له: إنه خالف السنن فيما ذكرنا، وكان أقل عذرا لما خالف فيها من الذين أصل دينهم طرح الحديث، ولم يدخل أهل الرد للحديث في معنىٰ، إلا دخل فيما خالف منه في مثله، بل هم أحسن حجة فيما خالفوه منه، وتوجيها له منه.

فقلت: فإذا كانت لنا ولك بهذا[3] الحجةُ علىٰ من سلك هذه السبيل؛ فهي عليك إذا سلكت في غير هذه الأحاديث طريقَه؛ فإذا حمدتُك باتباع حديث لرسول الله، ذممتك علىٰ رد آخرَ مثلِه؛ ولا يجوز أن أحمدك بموافقة الحديث، وخلافه؛ لأنك لا تخلو من الخطأ في أحدهما!! قال: أجل!!..».

«وقلت له: قد شهد عليك أصحابنا الحجازيون، وعلىٰ من ذهب مذهبك ...؛ أنكم تركتم السنن، وابتدعتم خلافها. ولعلهم قالوا فيكم، ما أحب الكف عن ذكره، لإفراطه، وشهدتَ علىٰ من خالفك منهم، فيما أخذت به من حديث ...؛ بالبدعة، وخلاف السنة، وزدتهم[4]: ضَعْفَ العقول؛ فاجتمع قولك وقولهم، علىٰ أن عابوك بما خالفت من الحديث، وعبتهم بما خالفوا منه؛ **وعامة ما خالفت، وخالفوا: حديثُ رجل واحد، أو اثنين!!**

---

(١) اختلاف الحديث -الأم- (١٠/ ٢٢-٢٣)، وانظر: الأم (٨/ ٥٣٤-٥٣٥)، ويكرر فكرة احتجاج أهل الكلام بمثل هذا في مواطن أخرىٰ. انظر: الأم (٣/ ٢٨٧)، (١٠/ ٢٨).

(٢) انظر: الرسالة: ف (١٢٥١-١٢٥٥).

(٣) «بهذا»: كذا الصواب، كما في نسخة، وأثبتها المحقق: «هذه».

(٤) أثبتها المحقق: «ورداهم»، كذا، ولا معنىٰ لها، وأشار إلىٰ نسخة: «وردتهم»، لكن بدون نقط.

ولا يجوز عليك، ولا عليهم: إذا عاب كل واحد منكم صاحبه بما خالفه من حديث الانفراد؛ إلا أن يكون العائب لغيره بخلاف حديث الانفراد: مصيبا؛ فيكونَ شاهدا علىٰ نفسه بالخطأ في تركه ما يثبت مثله من حديث الانفراد. أو: مخطئا بعيبه ترك حديث الانفراد؛ فيكونَ مخطئا في أخذه في بعض الحالات بحديث الانفراد، وعيب من خالفه.

وقلت له: **وهكذا قال البصريون** فيما أخذوا به من الحديث دونكم ودون غيركم.

والكوفيون سواكم، فيما أخذوا من الحديث، دونكم ودون غيركم.

فنسبوا من خالف حديثا أخذوا به عن رسول الله إلىٰ الجهل، إذا جهله، وقالوا: كان عليه أن يتعلمه، وإلىٰ البدعة إذا عرفه فتركه.

وهكذا كل أهل بلد فيها علم؛ فوجدت أقاويل من حفظتُ عنه، من أهل الفقه، كلها مجتمعة علىٰ عيب من خالف الحديث المنفرد.

فلو لم يكن في تثبيت الحديث المنفرد حجة، إلا ما وصفتُ من هذا؛ كان تثبيته من أقوىٰ حجة في طريق الخاصة، لتتابع أهل العلم من أهل البلدان عليها.

وقلت له: سمعت من أهل الكلام من يسرف، ويحتج في عيب من خالفه منكم؛ بأن يأخذ من خالفه منكم بحديث، ويترك مثله؛ لأن ذلك عنده داخل في معناه. **وذلك كما قال**»[1].

❁ ❁ ❁

ليس يُنكر من مذهب الإمام، ولا من واقع الأمر: أن تتفاوت (الحجج) في قيمتها المعرفية، ثبوتًا أو دلالة[2]؛ لكن الذي ينكر من مذهبه، ومن مذاهب الناس في حججهم: أن يكون وجود (الأقوىٰ)، و(الأظهر)، ذريعة لرد ما تقوم الحجة بمثله[3]:

---

(١) اختلاف الحديث -الأم- (١٠/ ٢٥-٢٧).

(٢) يقول الإمام: «لست أحسبه يخفىٰ عليك، ولا علىٰ أحد حضرك؛ أنه لا يوجد في علم الخاصَّة ما يوجد في علم العامة» اهـ، جماع العلم: ف (١٧٠)، وانظر شرح ذلك فيما بعده من فقرات.

(٣) انظر تقرير الإمام لمعاني (الحجة)، وتفاوتها، بين خبر العامة، وخبر الخاصة، ونص الكتاب، =

«.. وإن كانت النفس علىٰ الأعدل، وعلىٰ الأكثر: أطيبَ؛ فالحجة بالأقل، إذا كان علينا قبوله: ثابتةٌ»[1].

يرىٰ الإمام: أن تفرق (أهل الكلام) في شأن (الأخبار)، وحجيتها: إنما هي بَداواتُ أنظارٍ، واستخراجاتُ أفكارٍ، لم تُبْنَ علىٰ نظر سديد، ولا أصل وطيد:

«ثم تفرق أهل الكلام في تثبيت الخبر عن رسول الله ﷺ تفرقا؛ أما بعضهم: فقد أكثر من التقليد، والتخفيف من النظر، والغفلة، والاستعجال بالرياسة»[2]!!

يمضي الإمام علىٰ سوْق أصوله، وقَوْد مقالته، لا يلوي علىٰ شيءٍ من تلك: الاستخراجات، والغفَلات، وسوء النَّصَفة[3]؛ لا فرق عنده، في إشارةٍ، أو صريح عبارةٍ: بين العقائد، والأحكام[4].

وليت شعري؛ لو كان الإمام، ممَّن يَردُّ خبرَ الواحد، أو لا يراه حجةً لازمةً في (العقائد والأصول)، أو كانت أصوله تسع ذلك التفريق؛ فبأيِّ حُجَّةٍ كنتَ تراه يحاجُّ المُغْفِلِين، وغير المُنْصفين، في هذا المقام؟ أم بأيِّ وجهٍ كان سيَلقىٰ المختصِمِين من (أهل الكلام)؟!

= وحديث الواحد: الرسالة: ف (١٢٥٦-١٢٦١)، ف (١٣٢٨-١٣٣٠)، وانظر، حول ما تقوم به «الحجة، علىٰ أهل العلم، من خبر الخاصة»: الرسالة، ص(٣٦٩) وما بعدها.

(١) اختلاف الحديث -الأم- (١٠/ ٢٦). وانظر أيضًا: (١٠/ ١٩٧).

(٢) جماع العلم: ف (٢).

(٣) كذا يصف الإمام، مقالات المخالفين في هذا المقام. انظر: الأم (٣/ ٢٨٨-٢٨٩).

(٤) انظر كلامًا مهمًّا، لشيخ الإسلام، حول أصول أئمة الدين في قبول الأخبار، في أبواب العلم والعمل، في: جواب الاعتراضات المصرية (٨٥-٨٦).

المبحث الرابع
حجية الإجماع في البحث العقدي

سبق أن أشرنا إلىٰ أن الإجماع هو أحد أصول الاستدلال المتفق عليها عند السلفيين، في البحث الكلامي.

يقول الإمام الشافعي (ت: ٢٠٤هـ) رَحِمَهُ اللَّهُ: «والإجماع حجة علىٰ كل شيء؛ لأنه لا يمكن فيه الخطأ»[(١)].

وقد بوب الشيخ نصر المقدسي (ت: ٤٩٠هـ)، في كتابه: (باب الإجماع)، قال: «وهو حجة مقطوع عليها، يجب المصير إليها، ويحرم مخالفته..».

ثم يقول في تخصيص البحث العقدي بذلك، وتقرير مذهب السلف به: «ثم كان الإجماع قد استقر علىٰ خلاف ما ذهبت إليه المبتدعة؛ علىٰ أن الحق في غير ما انتحلوه، وأن الباطل فيما اختلقوه»[(٢)].

ولهذا ينعي الدارمي (ت: ٢٨٠هـ) علىٰ مخالفيه الجهمية -دائمًا- أن قولهم لا يستند إلىٰ حجة شرعية، من كتاب أو سنة أو إجماع[(٣)]. وهو نفس المعنىٰ الذي نعاه عليهم أبو عبيدٍ (ت: ٢٢٤هـ)، في مسائل الإيمان.

---

(١) جماع العلم، ف (١٨٧).

(٢) الحجة علىٰ تارك المحجة (١/ ١٤٢) ثم استدل علىٰ حجية الإجماع بعد ذلك.

(٣) انظر: الرد علىٰ الجهمية (١٢٣، ١٨٠، ١٩٨). ويذكر الحكيم الترمذيُّ جملة الإيمان والإسلام، ثم يقول: «هذه جملة الإسلام، وعليه السواد الأعظم، **لا يختلفون فيه**؛ فمن شذ عن شيء منه فجحده: فقد خرج عن الشريعة، وخاب من الإسلام..». انظر: نوادر الأصول (١/ ٥٣٢).

وعلىٰ الرغم من أهمية ذلك الأصل المنهجي، وظهوره في البحث الجدلي، والكلامي، باعتباره ميزانا لأقوال المختلفين، وحجة علىٰ قبول قول ما، أو رده، واعتبار (خرقه)، مزلقًا منهجيًا، خطرًا، موجبًا للتهمة؛ فإننا لا نكاد نظفر بمسألة كلامية، يبني السلفيون القول فيها علىٰ الإجماع وحده، دون غيره من الأدلة السمعية، ربما لظهور مستند الإجماع في مسائل الأصول[(١)].

لكن ذلك لا ينفي الحاجة إلىٰ الإجماع، أو الاستغناء عنه، في البحث الكلامي؛ بل تبقىٰ لهذا الأصل أهميته في قطع شغْب المخالف، ودفع احتمال الظن عن الدليل؛ وهو ما يعبر عنه الجويني، في شأن الإجماع علىٰ حكم مظنون:

«إذا أجمعوا علىٰ حكم مظنون، وأسندوه إلىٰ الظن، وصرحوا به: فهذا أيضًا حجة قاطعة.

والدليل علىٰ كونه حجة: أنا وجدنا العُصُر الماضية، والأمم المنقرضة، متفقة علىٰ تبكيت من يخالف إجماع العلماء . . ولا يعدون ذلك أمرًا هيِّنًا، بل يرون الاجتراء علىٰ مخالفة العلماء؛ ضلالًا بيِّنًا، فإجماعهم علىٰ هذا كالقطع في مجال الظن عند نظر العقل . .»[(٢)].

وهي الفكرة التي يعبر عنها بعض الأصوليين بقوله: « . . العقلي: قد لا يكون قطعيًّا؛ فبالإجماع: يصير قطعيًا»[(٣)].

---

(١) يرىٰ عامة الأصوليين أن الإجماع لا بد له من مستند. انظر: الإحكام، للآمدي (١/ ٢٦١)، ويختاره ابن رشد في بداية المجتهد (١/ ١٨)، بينما يميل في: الضروري في أصول الفقه (٩٠) إلىٰ اعتبار الإجماع «سواء كان ذلك الحكم مما صرح به صاحب الشرع ﷺ، فدثر ولم ينقل، أو لم يصرح به».

(٢) البرهان في أصول الفقه: ف (٦٢٨).

(٣) البدخشي: مناهج العقول، شرح منهاج الأصول (٢/ ٣٧٨)، وانظر: الضروري (٩٠)، وبداية المجتهد (١/ ١٨) كلاهما لابن رشد، حيث يذكر ذلك في فوائد الإجماع علىٰ الأحكام، يعني: الشرعية، ويقطع بوجوده في الشرع، وإمكان الاطلاع عليه، بينما نراه -في موطن آخر- يمنع تصور وقوع الإجماع في النظريات (العقليات)، أو العلم به بطريق يقيني، ويستخدم في ذلك نفس حجج نفاة وقوع الإجماع في الأحكام العملية، ومراده بذلك الرد علىٰ الغزالي في تكفير الفلاسفة لمخالفتهم الإجماع بتأويلاتهم لأمور المعاد. انظر: فصل المقال (٣٤-٣٨).

وهذا الموقف الذي أشرنا إليه، نلمحه من خلال تصرف اللالكائي في حكايته لإجماع الصحابة[1]، أو التابعين[2]، أو الإجماع، بدون قيد، علىٰ ما ينقله من أصول أهل السنة:

«سياق ما روي وما نُقل[3] من الإجماع في آيات القدر»، وذكر فيه قصة عمر مع جاثَليق النصارىٰ[4] الذي أنكر القدر:

«فقال عمر كذبت، بل الله خلقك، والله أضلك، ثم يميتك فيدخلك النار إن شاء الله، أما والله لولا وَلَث عهد لك لضربت عنقك. قال: **فتفرق الناس وما يختلف في القدر اثنان**».

ويعقب اللالكائي علىٰ ذلك بقوله: «**فإن كان في الدنيا إجماع بانتشار من غير إنكار فهو في هذه المسألة؛ فمن خالف قوله فيها فهو معاند مشاقق، يلحق به الوعيد**، وهو داخل تحت قوله: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥]»[5].

وفي قصيدته الرائية في السنة، يقول أبو القاسم سعد بن عليٍّ الزَّنْجانيُّ (ت: ٤٧١هـ):

وما اجتمعت فيه الصحابة: حجةٌ ... وتلك سبيل المؤمنين، لمن سَبرْ

وما لم يكن في عصرهم متعارفا ... وجاء به، من بعدهم: رُدَّ، بل زُجِرْ

ففي الأخذ بالإجماع، فاعلم: سعادةٌ ... كما في شذوذ القول: نوع من الخطرْ[6]

وقد عقد الشيخ نصر المقدسي (ت: ٤٩٠هـ) بابًا في بيان حجية الإجماع، وأن الموافقين له هم أهل السنة فقط، دون غيرهم:

---

(١) انظر حكايته لذلك في: مسألة خلق القرآن (٢/ ٢٧٧).

(٢) انظر حكايته للإجماع في المسألة السابقة (٢/ ٢٣٤).

(٣) في الأصل: «ما روي وما فُعل..»، والصواب -إن شاء الله- ما أثبتُّه.

(٤) «**الجاثَلِيقُ**»: عِنْد بعض الطوائف المسيحية الشرقية مقدم الأساقفة (ج) جثالقة. المعجم الوسيط (١/ ١٠٧)، وانظر: تاج العروس (٢٥/ ١٢٣).

(٥) شرح أصول أهل السنة (٤/ ٦٥٥-٦٥٦).

(٦) المنظومة الرائية (ق ٨٠أ)، وقد سقط شرح هذه الأبيات من النسخة التي بين أيدينا.

«وهو حجة مقطوع عليها، يجب المصير إليه، ويحرم مخالفته . . .، ثم كان الإجماع قد استقر علىٰ خلاف ما ذَهبتْ إليه المبتدعة، علىٰ أن الحق في غير ما انتحلوه، وأن الباطل فيما اختلقوه. .»، ثم ترجم عدة أبواب حول إثبات حجية الإجماع، وتحريم خلافه[1].

ويرىٰ العمراني (ت: ٥٥٨هـ) أن القائلين «بهذا الأصل هم أهل السنة الذين أفنوا أعمارهم بحصر أقاويل العلماء، من الصحابة والتابعين، وأئمة الأعصار؛ كلما ذهب قرن، أيد الله الذين بعدهم بقوم علىٰ صفتهم بذلك، والمعتزلة والقدرية من هذا بمعزل»[2].

وهذا الموقف الذي يعزِل القدرية عن هذا الباب: يطرده الفقيه الشافعي المُبَرِّز: أبو حامد المَرْوَرُّذي (ت: ٣٦٢هـ)[3]، فيما يرويه عنه تلميذه وخِلْصُه: الفيلسوف أبو حيان التوحيدي:

«. . وكان أبو حامد شديد الازورار عن الخلاف، شديد القِعَة في أهله. وكان أدنىٰ ما يقول فيهم: الفقهاء إذا قالوا: قال الإجماع، وانعقد الإجماع، أنهم لا يُرادون بهذا اللفظ، لأن الإجماع لا ينعقد بهم، والخلاف منهم لا يعتد به، وشريعة النبي ﷺ: إنما هي الحلال والحرام، والنظر في قواعد الأحكام، وتسليم ما غمُض، في هذه الفصول، علىٰ الأفهام. .»[4].

❁ ❁ ❁

وإذا كان التأصيل العام للسلفيين يرىٰ حجية الدليل السمعي، بصفة عامة، ومنه الإجماع، في عموم المسائل العلمية والعملية، ويحتجون به علىٰ مخالفيهم، ولا يعتدون بخلافهم وشذوذهم؛ فإن أبا المظفَّر السَّمْعانيّ (ت: ٤٨٩هـ) يفجؤنا بهذا النص، في بحثه الأصولي في: **(بيان ما ينعقد فيه الإجماع)**، فيقول:

---

(١) انظر: الحجة علىٰ تارك المحجة (١/ ١٤٢-١٥٦).

(٢) الانتصار (١/ ١١٥).

(٣) انظر ترجمته في: وفيات الأعيان (١/ ٦٩)، سير أعلام النبلاء (١٦/ ١٦٦)، طبقات الشافعية الكبرىٰ (٣/ ١٢).

(٤) البصائر والذخائر (٢/ ١١)، وعنه السبكي -مختصرًا- في طبقاته (٣/ ١٣)، وفيها بعض تحريف.

«اعلم أن الإجماع حجة في جميع الأحكام الشرعية، كالعبادات والمعاملات وأحكام الدماء والفروج، وغير ذلك من الحلال والحرام وكل ما هو من الأحكام الشرعية.

وأما الأحكام العقلية فعلىٰ ضربين:

أحدهما: ما يجب تقديم العلم[1] به، علىٰ العلم بصحة السمع، **كحدوث العالم، وإثبات الصانع، وإثبات صفاته، وإثبات النبوة، وما أشبه ذلك**؛ فلا يكون الإجماع في هذا حجة؛ لأنَّا بيَّنَّا أن الإجماع دليلٌ شرعيٌّ ثبت بالسمع، فلا يجوز أن يكون حجةً، ولا أن يُثبت حكمًا، قبل السمع؛ كما لا يجوز أن يثبت الكتاب بالسنة، والكتاب يجب العمل به قبل السنة.

والضرب الثاني: ما لا يجب تقدم العلم به علىٰ السمع، وذلك مثل جواز الرؤية وغفران المذنبين، وغيرهما مما يجوز أن يعلم بعد السمع؛ فالإجماع حجة في هذا الضرب؛ لأنه لما كان يجوز أن يعلم بعد الشرع، والإجماع من أدلة الشرع، جاز إثبات ذلك به»[2].

وليس وجه المفاجأة في هذا التقرير: أنه يخالف الخط العام للاتجاه الذي نؤرخ له، بلْهَ أن يكون يخالف ما نريد أن نقوله نحن؛ فهذا ليس له علاقة بالمفاجأة أو عدمها؛ ولكن المفاجأة هنا تكمن في أن هذا التأصيل له مقدمات منطقية، يجب تمهيدها قبل تقريره، أو -علىٰ الأقل- أن يسكت عنها، بحيث يمكننا أن ندعي عليه أنه يلتزم -ضمنا- هذه المقدمات!!

أما وهو يقرر، وبكل تأكيد ووضوح، عكسَ هذه المقدمات تماما، ويصنف في إبطالها، فهنا تكون المفاجأة في إيراد ذلك التأصيل.

ونعني بهذه المقدمات، أن هذا القول هو نفس فكرة الدور الكلامية، التي ترىٰ أن العقل هو أساس التلقي في هذه المسائل الكبار، وأما الدليل السمعي فلا يصح الاستدلال به هنا، ونعني بالدليل السمعي هنا: عموم الأدلة السمعية:

---

(١) في الأصل: «العمل»، والصواب ما أثبتُّه.

(٢) قواطع الأدلة في أصول الفقه (٣/٢٥٨-٣٥٩).

الكتاب، والسنة، والإجماع[1]، وهو الموقف الذي يعبر عنه القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت: ٤١٥هـ)، وهو منطقي مع نفسه، مستقيم علىٰ أصوله، بقوله:

«الاستدلال بالإجماع علىٰ هذه المسألة [يعني: مسألة الإرادة]: غير ممكن، لأن كون الإجماع حجة إما أن يستند إلىٰ الكتاب أو إلىٰ السنة، وكلاهما إنما يثبت حجة إذا ثبت عدل الله وحكمته، وأنه لا يفعل القبيح ولا يختاره ولا يشاؤه، فكيف يصح هذا الإجماع؟»[2].

إن السَّمْعانيَّ يقول في نفس الكتاب:

«**واعلم أن الخطة الفاصلة بيننا وبين كل مخالف**: أننا نجعل أصل مذهبنا الكتاب والسنة، ونستخرج ما نستخرج منهما، ونبني ما سواهما عليهما، ولا نرىٰ لأنفسنا التسلط علىٰ أصول الشرع، حتىٰ نقيمها علىٰ ما يوافق رأينا وخواطرنا وهواجسنا؛ بل نطلب المعاني: فإن وجدناها علىٰ موافقة الأصول من الكتاب والسنة، أخذنا بذلك وحمدنا الله تعالىٰ علىٰ ذلك.

وإن زاغ بنا زائغُ ضعْفِنا عن سواء صراط السنة، ورأينا أنفسنا قد ركبت البُنَيّات[3] وتركت الجُدُد، اتهمنا[4] آراءنا، فرجعنا باللائمة علىٰ نفوسنا، واعترفنا بالعجز، وأمسكنا عنان العقل، لئلا يتورط بنا في المهالك والمهاوي[5]، ولا يعرضنا للمعاطب والمتالف، وسلمنا للكتاب والسنة، وأعطينا المَقادة، وطلبنا السلامة، وعرفنا أن قول سلفنا حق: **(أن الإسلام قنطرة لا تعبر إلا بالتسليم)**.

---

(١) سوف نعود إلىٰ هذه الفكرة في بحثنا عن الدليل العقلي عند الشافعية، إن شاء الله.

(٢) شرح الأصول الخمسة (٤٦٩)، وانظر: المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين البصري (٢/ ٣٥)، فهو يشرح المسألة بنحوٍ مما عبَّر عنها السَّمْعانيّ.

(٣) في الأصل: «البنيان»، والصواب ما أثبتُّه.

(٤) في الأصل: «واتهمنا»، والواو من زيادة المحقق، قال: «تقتضيها صحة المعنىٰ»، وهي -كما ترىٰ- مفسدة للمعنىٰ!

(٥) هذا الاستعمال فصيح قديم؛ تورّط في الأمر: ارتبك فيه، فلم يسهل المخرج منه، والورطة هي الهَلَكة، ثم ضربت مثلا لكل شدة وقع فيها الإنسان. انظر: الفاخر، للمفضل بن سلمة (١٨-١٩)، المصباح المنير (٦٥٥)، القاموس المحيط (٨٩٣)، وانظر أيضًا: صحيح البخاري (٦٨٣٦).

وأما مخالفونا فجعلوا قاعدة مذاهبهم المعقولات والآراء، وبنوا الكتاب والسنة عليها، وطلبوا التأويلات المستكرهة، وركبوا كل صعب وذلول، وسلكوا كل وعر وسهل، وأطلقوا أعِنَّة عقولهم كل الإطلاق، فهجمت بهم كل مَهجم، وعثرت بهم كل عِثار، ثم إذا لم يجدوا وجهًا للتأويل: طلبوا رد السنة بكل حيلة يحتالونها، ومكيدة يكيدونها، لتستقيم وجهة رأيهم، ووجهة معقولهم، فقسّموا الأقسام، ونوّعوا الأنواع، وعرضوا الأحاديث عليها؛ فما لم يوافقها ردوها، وأساءوا الظن بنقلتها، ورموهم بما نزههم الله تعالىٰ عنه . . .

وهذا، وإن كان فيه ما فيه، لكن لعله في أمر الفروع أسهل، والشرع فيه أسمح، **وإنما الشأن فيما يرجع إلىٰ العقائد: في أصول التوحيد وصفات الباري عز اسمه، وأمر القضاء والقدر، وعند ذلك يأتي ما يُصِمّ السمع ويعمي البصر . . .**

والله تعالىٰ أعلم، وهو أحكم من أن يعلم ضعفنا، وقصور رأينا، وقلة أفهامنا، ثم يخلينا وعقولنا، أو يجعل ذلك أصل دينه وقاعدة سبيله»[١].

ويعود -أيضًا- ليقرر أنه ما زال عند موقفه الذي حكاه عن السلف في كتابه (الانتصار لأهل الحديث) من رفض القياس العقلي في أصول الديانات، والرجوع في ذلك إلىٰ الكتاب والسنة، وما يوافقهما من النظر[٢]، وأن أخبار الآحاد التي حكم أهل الصنعة بصحتها ورواها الثقات الأثبات: موجبة للعلم في أصول الديانات[٣]؛ بلْهَ الخبر المتواتر، أو نص الكتاب، أو ما أجمع عليه السلف!!

لم يُهيئ السَّمْعانيُّ من بحثه ومنهجه المناخ الملائم لقبول هذه الفكرة، ولقد يبدو أنه تورّط في هذا النص متأثّرًا بالشِّيرازيِّ (ت: ٤٧٦هـ) في كتابه (اللمع)، وهو من المصادر الدائرة في كتابه، يصرح بالنقل عنه أحيانًا، ولا يصرح بذلك كثيرًا[٤]،

---

(١) قواطع الأدلة (٢/ ٤١١-٤١٣).

(٢) انظر: قواطع الأدلة (٤/ ١-٣).

(٣) قواطع الأدلة (٢/ ٢٦٠، ٢٨٧-٢٨٨).

(٤) انظر: قواطع الأدلة، مقدمة المحقق (١/ ٧٤-٧٥).

كما في هذه المرة[١]، حيث ينقل عنه هذا النص، **نقلَ المِسْطرة**[٢]!!

وإذا كان الشِّيرازيُّ قد مهد من أصوله وآرائه، ما يسمح له بذلك القول[٣]، إما ذاكرًا من تلقاء نفسه، أو آثرا عن غيره، **فلقد بقيت هذه الفكرة نافرة عن أصول السَّمْعانيِّ كل النِّفار!!**

علىٰ أنه، وفي خلال الوسط الأشعري الذي انتقل إليه هذا الموقف من الإجماع وحجيته، عن المعتزلة، ونَقَلَه -بدوره- إلىٰ الشِّيرازيِّ ومن تأثر به، لم تسلم هذه الفكرة من النقد والاعتراض.

فالآمدي (ت: ٦٣١هـ) لا يُسلم أن الإجماع ليس حجة في التوحيد[٤].

والبيضاوي (ت: ٦٨٥هـ) يرىٰ أن العلم بحدوث العالم ووحدة الصانع، لا يتوقف علىٰ العلم بصحة الإجماع، ولذلك يصح الاستدلال به، بل من شراحه من يرىٰ صحة الاستدلال به أيضًا علىٰ وجود الصانع[٥].

---

(١) انظر: اللمع للشيرازي (٤٩)، علىٰ أن الشِّيرازيَّ ربما كان متأثرًا -هو الآخر- بأبي الحسين البصري، الذي يعرض المسألة علىٰ نفس النحو الذي رأيناه عنده. انظر: المعتمد (٢/ ٣٥).

(٢) كنت أظن هذا التعبير المولد عصريًّا، لكن رأيت ابن تيمية يستخدمه في منهاج السنة (٣/ ٦).

(٣) انظر: اللمع (٥٣) حيث يقرر استعمال قياس الشاهد علىٰ الغائب [كذا العبارة] في إثبات الأحكام العقلية، مثل حدوث العالم، وإثبات الصانع. وانظر أيضًا ص(٧٣) منه. ويذكر أيضًا -في شرح اللمع (٢/ ٣٨٥) أن خبر الواحد الثقة يُرَدُّ بأمورٍ، منها: أن يكون مخالفًا لموجبات العقول، مثل الأخبار التي تروىٰ في التشبيه، فيعلم بذلك بطلانه، وأنه لا أصل له . . .، بل يَرَدُّ علىٰ من يقول: لو جاز أن يقبل بخبر الواحد في الفروع، لجاز في الأصول، مثل: التوحيد وإثبات الصفات، يَرَدُّ علىٰ ذلك بقوله -شرح اللمع (٢/ ٣٢٧)-: (في مسائل الأصول أدلةٌ عقليةٌ موجِبةٌ للعلم، قاطعةٌ للعذر، فلا حاجة بنا إلىٰ خبر الواحد، وليس كذلك هنا . .). وانظر نفس الموقف في التبصرة (٣١٠)، بينما يذكر السَّمْعانيّ نفس الإيراد -قواطع الأدلة (٢/ ٢٦٧)-، ويجيب عنه بالتزام ذلك: (قلنا: قد بيَّنَّا أنَّ الأخبار التي تلقَّتها الأمة بالقبول: موجِبةٌ للعلم، قاطعةٌ للعذر . . .؛ فعلىٰ هذا: الأخبار الواردة فىٰ صفات الله تعالىٰ، وإثبات القدَر، وجواز الرؤية، وإخراج الموحِّدين من النار بعد إدخالهم فيها، وإثبات الشفاعة، وإثبات عذاب القبر، وإثبات الحوض والميزان، وما أشبه ذلك: إذا اشتُهرت وعرفت فىٰ الأمة، فأكثرها لا يخرج عن هذين القسمين، فتكون موجِبةً للعلم قاطعةً للعذر، وتفيد ما تفيده الأخبار المتواترة). قواطع الأدلة (٢/ ٢٨٧-٢٨٨).

(٤) الإحكام في أصول الأحكام (١/ ٢١١)، وانظر: الآمدي وآراؤه، لأستاذنا د. حسن الشافعي (١٣٣)

(٥) انظر: المنهاج للبيضاوي، بشرح الإسنوي والبدخشي (٢/ ٤٠٣-٤٠٥).

وهو ما يلتقي مع قول الباقلاني (ت: ٤٠٣هـ): «**يصح الاستدلال بالإجماع في جميع العلوم العقلية والشرعية**»[١].

وهو التقرير الذي يعود بنا إلىٰ موقف إمام المذهب، الأشعري (ت: ٣٢٤هـ) حيث يقول في الإبانة: «ونُعَوِّل فيما اختلفنا فيه علىٰ كتاب ربنا ﷻ، وسنة نبينا ﷺ، **وإجماع المسلمين**، وما كان في معناه، ولا نبتدع في دين الله..»[٢].

ولذلك يحتج **بالإجماع** علىٰ إثبات الرؤية، والاستواء علىٰ العرش، والصفات الخبرية[٣]. ويبني القسم الثاني من (رسالة أهل الثغر)، علىٰ ذكر ما أجمع عليه السلف من الأصول التي نبهوا بالأدلة عليها، وأخذوا في وقت النبي ﷺ بها[٤].

❀ ❀ ❀

وبعيدًا عن الإجماع بمفهومه الأصولي، وما يتعلق به من شروط تحققه، وإمكان وقوعه، وتفاريع مسائله المعروفة في كتب أصول الفقه، بعيدا عن ذلك كله، نجد اعتماد السلفيين علىٰ متابعة السلف في أحوالهم، وأقوالهم، وأفعالهم، واحدًا من الخصائص المهمة، التي تتميز بها الوجهة السلفية[٥]؛ وهو الأمر الذي

---

(١) نقله عنه عبد القاهر البغدادي، كما في البحر المحيط للزركشي (٤/ ٥٢٢)، وقارن: التقريب والإرشاد للباقلاني (٢٢٨)، حيث يذكر أن الدليل السمعي، ومنه الإجماع، لا يصح أن يعلم به حدوث العالم، وإثبات المحدِث ووحدانيته وصفاته، ويشير إلىٰ نفس فكرة الدور.

(٢) الإبانة: ﻫ (٥٢) ط د. فوقية حسين، وفيها: «ونقول فيما..»، والتصويب من ط السلفية (٢٢).

(٣) انظر: الإبانة ﻫ (٧٧، ١٢٠، ١٣٧) ط د. فوقية حسين.

(٤) انظر: رسالة أهل الثغر (٦٥) وما بعدها.

(٥) يقول ابن تيمية في تقرير ذلك: «ومن المعلوم بالضرورة لمن تدبر الكتاب والسنة، وما اتفق عليه أهل السنة والجماعة من جميع الطوائف: أن خير قرون هذه الأمة -في الأعمال والأقوال والاعتقاد وغيرها من كل فضيلة، أن خيرها-: القرن الأول ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، كما ثبت ذلك عن النبي ﷺ، من غير وجه، وأنهم أفضل من الخلف في كل فضيلةٍ: من علمٍ وعملٍ، وإيمانٍ وعقلٍ، ودينٍ وبيانٍ وعبادةٍ، وأنهم أولىٰ بالبيان لكل مشكِلٍ؛ هذا لا يدفعه إلَّا من كابر المعلوم بالضرورة من دين الإسلام، وأضله الله علىٰ علم» اهـ. نقض المنطق (١٢٩).

صار شعارا للسلفيين، سواء في المسائل العلمية، أو العملية[1].

وإذا كان يعنينا في هذا المقام المسائل العلمية الكلامية، فإن الأشعري يذكر ذلك الأصل في حكايته لجملة قول أصحاب الحديث والسنة:

«ويأخذون بالكتاب والسنة . . .، **ويرون اتباع من سلف من أئمة الدين، وألَّا يبتدعوا في دينهم ما لم يأذن به الله**»[2].

وهي الفكرة التي يؤصل لها الشافعية، الذين نؤرخ لهم[3]:

فالصوفيُّ الشافعي الكبير: محمد بن خفيف الشِّيرازيُّ (ت: ٣٧١هـ)، يقول في كتابه (اعتقاد التوحيد بإثبات الأسماء والصفات):

«فإن الناجية: ما كان عليه هو وأصحابه؛ . . . فلزم الأمةَ قاطبةً معرفةُ ما كان عليه الصحابة، ولم يكن[4] الوصول إليه إلا من جهة التابعين لهم بإحسان، المعروفين بنقل الأخبار، ممن لا يقبل المذاهب المحدثة؛ فيتصل ذلك قرنا بعد قرن، ممن عُرفوا بالعدالة والأمانة، الحافظين علىٰ الأمة ما لهم وما عليهم من إثبات السنة»[5].

وأما أبو القاسم سعد بن عليٍّ الزَّنْجانيُّ (ت: ٤٧١هـ)، فيجعل لزوم تلك السبيل، معلم النجاة، عند الاختلاف:

---

(١) هناك نصوصٌ وتقريراتٌ عديدةٌ حول هذه الفكرة المنهجية، نقلناها، وأشرنا إليها، في المبحث الأول: (الدليل السمعي وحجيته)، وفي المبحث الثاني أيضًا: حول طريق السنة، والآثار. ويراجع للأهمية ما نلقناه في المبحث الأول عن أبي الحسن الكرجي.

(٢) مقالات الإسلاميين (١/ ٣٤٨). وانظر: ابن تيمية، العقيدة الواسطية -مع شرح الهراس (٢٨٩).

(٣) يقول ابن تيمية في تقرير ذلك: «ومن المعلوم أن مذهب السلف: إن كان يعرف بالنقل عنهم، فليرجع في ذلك إلىٰ الآثار المنقولة عنهم، وإن كان إنما يعرف بالاستدلال المحض، بأن يكون كلٌّ من رأىٰ قولًا عنده هو الصواب، قال: هذا قول السلف، لأن السلف لا يقولون إلا الصواب، وهذا هو الصواب. فهذا هو الذي يجرّئ المبتدعة علىٰ أن يزعم كل منهم أنه علىٰ مذهب السلف، فقائل هذا القول قد عاب نفسه بنفسه، حيث انتحل مذهب السلف بلا نقلٍ عنهم، بل بدعواه أنَّ قوله هو الحق. وأما أهل الحديث: فإنما يذكرون مذهب السلف بالنقول المتواترة، يذكرون من نقل مذهبهم من علماء الإسلام، وتارةً يروون نفس قولهم في هذا الباب» اهـ. نقض المنطق (١٢٤).

(٤) كذا، ولعلها: يمكن.

(٥) نقله ابن تيمية في مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٧٢)، ومرت الإشارة إلىٰ هذا الكتاب، وانظر نصًا آخر مهمًا، نقله ابن تيمية -أيضًا- عن أبي الحسن الكرجي الشافعي: بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٤٠٤) ط المجمع.

فَدَعْ عنك ما أَبْدَعوا، وتنطَّعوا ولازم طريق الحقِّ، والنَّصِّ، واصطبِرْ
وخُذْ مُقتضىٰ الآثارِ والوحيِ في الذي تنازع فيه الناسُ من هذه الفِقَرْ

ثم يقول في شرحه: «**إذا اختلف الناس في شيءٍ من الأصول، ففتش عن الكتاب والسنن، وطريق السلف**؛ فمتىٰ وجدت فيها ما يوافق اختيارك ويصححه[1]، وعدمت ذلك في اختيار غيرك وتأويله: فشُدّ يدا بما اخترت، ولا تبال -إذا اعتمدت أحد الأصول الثلاثة- خلاف من خالفك فيه، وتمسك بذلك تمسك الضنين[2] بدينه؛ يرِدْ بك، بعون الله، علىٰ الفوز والنجاة»[3].

وأما الفقيه الكبير، والزاهد: الشيخ نصر بن إبراهيم المقدسي (ت: ٤٩٠هـ) فقد توسع في تقرير ذلك الأصل جدًّا؛ فبعد حديثه عن الإجماع ووجوب اتباعه، يترجم: «باب: الأمر باتباع الصحابة والسلف الصالح، رضي الله تعالىٰ عنهم أجمعين». ويفتتحه بقول محمد بن المنكدر (ت: ١٣٠هـ): «الدين سُنة، يَأْثُر الآخرُ عن الأول»، ويروي الأمر باتباع سنة الصحابة عن ابن مسعود وابن عمر، رضي الله عنهم، ثم يقول: إن هذا الذي أرشد إليه ابن مسعود وابن عمر من التمسك بالكتاب والسنة، وسنة الصحابة، وَرَدَ الأمرُ بأكثر منه في الكتاب والسنة، والنهيُ عما ابتُدِع، مع علم الله تعالىٰ بما يحدث في البدع بعدهم، قال:

«وعلىٰ هذا الأمر كان العلماء والأئمة فيما سلف، إلىٰ أن حدث من البدع ما حدث»[4]. ثم يتحدث عن اتباع سنة الخلفاء الراشدين، واتباع سنة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، ثم يقول: «ذكر من انتقل إليه العلم من الصحابة وغيرهم، رضي الله تعالىٰ عنهم».

ثم يذكر من انتقل إليه العلم من أئمة التابعين ومن بعدهم، إلىٰ زمان الشافعي؛ ومن الواضح أن مراده بذلك استمرار سند الاتباع في كل عصر[5]، وبيان أن أئمة السنة هم وُرّاث السلف في ذلك، الماضون علىٰ سَنَنهم:

---

(١) في الأصل: «ويصحح».

(٢) في الأصل: «الظنين».

(٣) شرح المنظومة الرائية (ق ٩٣/ب).

(٤) انظر: الحجة علىٰ تارك المحجة (١/ ١٥٧-١٦٣).

(٥) انظر حول فكرة نقل طريق السلف، مسندًا إليهم: شرح المنظومة الرائية، للزَّنْجانيِّ (٩٣ب٩٤أ).

«فهؤلاء أئمة الدين، وجلة الموحدين، من لدن رسول الله ﷺ، إلىٰ يومنا هذا، ومن وافقهم من أئمة الفقهاء وأصحاب الفتاوىٰ، ومن صنّف العلمَ، ومهد لبيان ما تحتاج إليه هذه الأمة، وهم الذين يُعوَّل عليهم في علوم الشريعة، ويُرجع إليهم عند الحوادث النازلة، والأمور المبهمة؛ فما نطق أحد منهم في بدعة، ولا تكلم بهوىٰ ولا ضلالة؛ بل أجمعوا كلهم علىٰ الرجوع إلىٰ كتاب الله ﷻ، وسنة رسوله ﷺ، وإجماع من أخبر الرسول ﷺ عن صدقهم؛ فكان الواجب علينا الأخذ بما أخذوا به، ولزوم ما صاروا إليه..»(١).

ثم يترجم: فضل من اتبع سنة السلف والصحابة(٢)..

ويقول قوام السنة الأصبهاني (ت: ٥٣٥هـ):

«قال: بعض العلماء: لا هدىٰ إلا في القرآن كلام ربنا ﷻ ووحيه، وتنزيله الذي هو علمه، وفيما سنه لنا رسوله محمد ﷺ، وما أجمع عليه الصحابة الهداة المهديون، رضوان الله عليهم أجمعين، وما مضىٰ عليه بعدهم خيار التابعين، ثم أئمة المحدثين، وسلف العلماء من الفقهاء المرضيين..»(٣).

إن هذا التقرير لفضيلة السلف، واتباع منهاجهم يلتقي مع تأصيل الإمام الشافعي، بعبارته المحفوظة:

«وقد أثنىٰ الله تبارك وتعالىٰ علىٰ أصحاب رسول الله ﷺ، في القرآن والتوراة والإنجيل، وسبق لهم علىٰ لسان رسول الله ﷺ؛ من الفضل ما ليس لأحد بعدهم، فرحمهم الله، وهنأهم بما آتاهم من ذلك ببلوغ أعلىٰ منازل الصديقين والشهداء والصالحين.

هم أدوا إلينا سنن رسول الله ﷺ، وشاهدوه والوحي ينزل عليه: فعلموا ما أراد رسول الله ﷺ، عامًّا وخاصًّا، وعزمًا وإرشادًا، وعرفوا من سنته ما عرفنا وجهلنا، **وهم فوقنا في كل علم واجتهاد، وورع وعقل، وأمرٍ استُدْرِك به علم، واستُنبط به، وآراؤهم لنا: أحمدُ، وأولىٰ بنا، من رأينا عند أنفسنا!!**

---

(١) الحجة علىٰ تارك المحجة (١/ ١٧٣) وما بعدها، والنص المنقول (ص ١٧٩).

(٢) انظر: (١/ ١٨٧) وما بعدها. وانظر حول هذه الفكرة: الرد علىٰ بشر المريسي، للدارمي (١٤٥).

(٣) الحجة في بيان المحجة (١/ ١٩٥).

ومن أدركْنا، ممن نرضىٰ، أو حُكي لنا عنه ببلدنا: صاروا، فيما لم يعلموا لرسول الله ﷺ فيه سنَّةً؛ إلىٰ قولهم إن اجتمعوا، أو قول بعضهم إن تفرقوا.

وهكذا نقول، ولم نخرج عن أقاويلهم. وإن قال أحدهم، ولم يخالفه غيره: أخذنا بقوله»[١].

ويقول أبو حامد الغزالي (ت: ٥٠٥هـ): «السلف هم الشهود العدول، وما لأحد عن قولهم عدول»[٢]، وذكر في آخر كتبه (إلجام العوام عن علم الكلام)[٣] الباب الثاني: **في إقامة البرهان علىٰ أن الحق مذهب السلف**[٤].

---

(١) رواه البيهقي في مناقب الشافعي (١/ ٤٤٢-٤٤٣). وقد سبق نقل النص وتخريجه في المبحث الأول: مكانة الدليل السمعي.

(٢) إحياء علوم الدين (١/ ١٢٠). وانظر: فيصل التفرقة، له (١٣٨).

(٣) نقل الزركشي في البحر المحيط (٣/ ٤٤٠) عن ابن الصلاح: «أن هذا الكتاب هو آخر تصانيف الغزالي مطلقًا، أو آخر تصانيفه في أصول الدين» اهـ، ويتحدث د. عبد الرحمن بدوي عن نسخة خطية لهذا الكتاب في تركيا، نسخت سنة ٥٠٩هـ، وفي آخرها أن الغزالي فرغ من تأليف هذا الكتاب في أوائل جمادىٰ الآخرة، سنة ٥٠٥، أي قبل وفاته (١٤جمادىٰ الآخرة ٥٠٥هـ) بأيام!! انظر: مؤلفات الغزالي (٢٣١).

(٤) إلجام العوام عن علم الكلام (٤١)، وبغض النظر عما إذا كان الذي يحكيه الغزالي في هذا الكتاب هو مذهب السلف حقًا، أو لا؛ فإن هذا الموقف يمثل نزوعًا من الغزالي نحو (الاتجاه السلفي). انظر: الآمدي وآراؤه (١٢٥)، خاصةً وأنه قد اشتغل في آخر عمره بسماع الحديث، ومطالعة الصحيحين. انظر: تاريخ دمشق (٥٥/ ٢٠٤)، سير أعلام النبلاء (١٩/ ٣٢٥-٣٢٦)، درء التعارض (١/ ١٦٢). وقارن حول توجهات الغزالي المختلفة: حسام الدين الألوسي: الغزالي المشكلة والحل - ضمن كتابه: دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي (٢٣٧) وما بعدها.

الفصل الخامس

موقف الشافعية من الدليل العقلي

المبحث الأول
الدليل العقلي؛ ومنزلته في البحث العقدي

لعل من نافلة القول هنا، بعد ما أسهبنا في بيان منزلة الدليل السمعي عند الشافعية، أن نعود لنقول: إن مدار البحث الكلامي عند أصحابنا، وخاصة في مجال الإلهيات، إنما هو علىٰ الدليل السمعي أصالة، وأن ما سواه، من الآراء والأقوال: فتبع له، يحكم فيه الشرع، ولا يحكم هو في الشرع بشيءٍ، بَلْهَ أن يحُاكم إليه، ما جاء به الشرع؛ **فتلك العَثْرة؛ لا لَعًا لها!!**

يقول الشافعي في تأصيل ذلك المنهج، وبيان استقراره في الوسط العلمي:

«لم أسمع أحدًا -نسبه الناس، أو نسب نفسه، إلىٰ علم- يخالف في أن فرض الله ﷻ: اتباعُ أمر رسول الله ﷺ، والتسليمُ لحكمه؛ بأن[1] الله ﷻ لم يجعل لأحد بعده إلا اتباعه، وأنه لا يلزم قولٌ، بكل حال، إلا بكتاب الله، أو سنة رسوله ﷺ، وأن ما سواهما تبع لهما، وأن فرض الله تعالىٰ علينا، وعلىٰ من بعدنا وقبلنا، في قبول الخبر عن رسول الله ﷺ؛ واحدٌ، لا يُختلَف في أن الفرض والواجبَ: قبول الخبر عن رسول الله ﷺ[2]

ثم تفرق أهل الكلام في تثبيت الخبر عن رسول الله ﷺ، تفرُّقًا متباينًا، وتفرَّق غيرُهم، ممَّن نسبتْه العامَّةُ إلىٰ الفقه، فيه تفرُّقًا..»[3].

---

(١) الباء هنا للسببية، والمعنىٰ: بسبب أن الله..

(٢) ولأن الأخذ بالسنة فرض من الله، فإنه يقول: «فمن قبل عن رسول الله ﷺ؛ فبفرض الله قبل». جماع العلم (١٠٤)، وانظر ص: (١١٧) منه، وتوسع في بيان ذلك في: الرسالة: (٧٣) وما بعدها.

(٣) جماع العلم (١١-١٢)، وانظر ما سبق نقله عن اختلاف الحديث، في مطلع مبحث حجية السنة.

ومع ما سبق من بيان منزلة الدليل السمعي، فنحن في حاجةٍ إلىٰ أن نستعيد شيئًا من هذه الأفكار، ونستحضرها هنا، ونحن نؤرخ لمكان الدليل العقلي عند الاتجاه الذي ندرسه، فبهذه المقارنة بينهما يمكن معرفة مكان كل منهما في البحث الكلامي.

يقول الدارمي (ت: ٢٨٠هـ)، وهو يجادل المريسي ويرد عليه اتهامه لأهل الإثبات أنهم إنما أثبتوا الصفات بالنظر والقياس العقلي:

«إنما دعواك علينا أنا قضينا عليه بالمعنىٰ الذي وجدناه في أنفسنا؛ فهذا لا يقضي به إلا من هو ضال مثلك»[(١)].

بينما يمضي **الملَطي** (ت: ٣٧٧هـ) **شوطًا أبعد**، ويستخدم لغة أحد، حين يرمي مخالفه بمشابهة إبليس، حين يكون معتمده في البحث الكلامي علىٰ العقل، أو يعارض بالعلل، فيما جاء به الشرع؛ ثم إن هذا المخالف، في تأريخ الملطي، محتاج إلىٰ أن يروىٰ أثرا يعتمد عليه؛ فإذ سد علىٰ نفسه طريق الأخذ بما صح، اضطر إلىٰ أن يضع من عنده ما يسند مذهبه؛ هكذا يؤرخ الملطي ذلك الموقف:

«فأين أنت، وأين لك [كذا]، وأهل عصرك من هؤلاء؛ هيهات أن تدرك بعض شأنهم، أو أن تبلغ مُدَّ أحدهم، أو نَصيفه.

فكيف؛ وأنت ترجع في أمرك كله إلىٰ عقلك الفاسد ورأيك الأعرج، فتقول: قد فعل فلان، ولم كان، ومم كان؟

وأنت يا جاهل قد ضارع قولك قول إبليس، حين قاس فقال: ﴿خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾ [سُورَةُ صٓ: ٧٦]؛ **فأنت تعارض كما عارض وليك الشيطان**[(٢)].

ثم من أدل الأدلة أنك لو تقطعت، واجتهدت، لم يصح لك أصل تعتمد عليه، إلا أن تكذب، وتنقل الكذب لتستريح إليه، ولا راحة لكذاب»[(٣)].

---

(١) الرد علىٰ بشر (٤٣).

(٢) هذا المعنىٰ الذي أشار إليه الملطي متداول في المصادر السلفية. قال ابن سيرين رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أوّل من قاس إبليس، وما عُبِدت الشمس والقمر إلا بالمقاييس»، رواه الطبري في تفسيره (١٢/ ٣٢٨) ط شاكر، وروىٰ نحوه عن الحسن أيضًا، وصحّح ابن كثيرٍ إسنادهما. انظر: تفسير ابن كثير (٢/ ٢٠٢)، وانظر: الصواعق المرسلة، لابن القيم -الأصل- (٣/ ٩٩٨) وما بعدها.

(٣) التنبيه والرد (١١).

ويرىٰ قوام السنة الأصبهاني (ت: ٥٣٥هـ) أن الخوض في شأن الله تعالىٰ **بالعقل وحده**، هو من أسباب زيغ القلب، وفتنته بالشبهات:

«أمر رسول الله ﷺ: بالكفِّ والانتهاء عن المحاجَّة والمناظرة في شأن الرَّبِّ ﷻ، بالمعقول، واجتناب ما يورث شبهةً في القلوب، والاستعاذةِ بالله ليعصمَه، فلا يتسلَّط الشيطان عليه، فيضلّه»[١].

❁ ❁ ❁

ينبني هذا الموقف من الشافعية السلفيين، أول ما ينبني، علىٰ النظر إلىٰ حقيقة العقل، وأنه ليس مطلق القدرة والإحاطة بكل شيء، ولا في مقدوره كل إدراك؛ بل هو مخلوق مربوب، عاجز عن أن يدرك كثيرًا مما حوله، بل كثيرًا مما يعنيه، وفي خاصته[٢]!!

فكيف به، حين يَطُورُ ذلك المقامَ السَّنِيَّ؟!

يقول أبو القاسم الزَّنْجانيُّ (ت: ٤٧١هـ):

«العقل نوعان: عقل معان بالتوفيق، وعقل مُكاد بالهوىٰ والخذلان؛ فالعقل المعان يدعو صاحبه إلىٰ موافقة أمر الآمر المفترَض الطاعة، والانقياد لحكمه، والتسليم لما جاء عنه، وترك الالتفات إلىٰ ما خالف أمره أو وافق نهيه، غير طالب لذلك علة غير ثبوت الأمر والنهي؛ فيسعد باتباعه الأمر واجتنابه النهي، ويخرج من جملة المتكلفين الذين ركبوا الطريق الأوعر لتكلفهم ما كُفُوا، وخالفوا الأمر فيما أُلزموا، ثم لم يصلوا إلىٰ برد اليقين.

والعقل المكاد بتعمقه للوصول إلىٰ علم ما استأثر الله بعلمه، وحجب أسرار الخلق عن فهمه؛ حكمةً من الله بالغة، ليعرفوا عجزهم عن درك غيبه، ويسلموا لأمره طائعين، ويقولوا كما قالت الملائكة: لا علم لنا إلا ما علمتنا.

---

(١) الحجة في بيان المحجة (١/ ٩٨).

(٢) تقول (جريجوري بيتسون) في مجموعة مقالات نشرت في أوائل السبعينيات: «في فترة الثورة الصناعية ربما كانت أهم الكوارث، هي الزيادة الضخمة في الغطرسة العلمية . . . ورأىٰ الإنسان الغربي نفسه، كأوتوقراطي يملك قوة السيطرة علىٰ عالم مكون من الفيزياء والكيمياء . . . لكن تلك الفلسفة العلمية، مضىٰ عليها الزمن الآن، وحل محلها اكتشاف أن الإنسان ليس سوىٰ جزء من أنظمة أكبر، وأن الجزء لا يمكن أبدًا أن يتحكم في الكل». عن: المرايا المحدبة، د. عبد العزيز حمودة (٦٩).

فتفرقت بهم السبل والأهواء، وتشعبت منهم الفكر والآراء، وتلاعب بهم الشيطان بتسويله الباطل؛ فزينه لقلوبهم، وغلبت عليهم الحيرة، وقادها حيرتها عن الحق إلىٰ الضلال المبين، والعذاب الأليم»[1].

والواقع أن هذا رأس المسألة وبيت القصيد: أن طلاقة القدرة، وإحاطة العلم ليست لمخلوق أصلًا، بل ذلك لله ﷻ وحده، ويوشك المرء إن نبذ خبر الشرع، ودلالة السمع، أن يتخذ عقله إلها من دون الله؛ كما قال الله تعالىٰ: ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَـٰهَهُۥ هَوَىٰهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا ﴿٤٣﴾ أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ ۚ إِنْ هُمْ إِلَّا كَٱلْأَنْعَـٰمِ ۖ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الفرقان: ٤٣-٤٤]؛ «ولا عقوبة من الله تعالىٰ أعظم من أن يكل العبد إلىٰ نفسه، وحوله وقوته، ويخليه ورأيه ومعقوله، ويحوِّل وجهه إلىٰ الطاغوت الأعظم، والصنم الأكبر»؛ هكذا يعبر أبو المظفَّر السَّمْعانيّ[2].

ويقول أبو حيان التوحيدي، الفيلسوف الشافعي، في رده علىٰ كلمة لبعض الملاحدة، بعد أن يرىٰ أن تنفيذ حكم الله فيه أحق؛ فقد ألحد في الدين، وأرصد للمؤمنين، وشبه علىٰ الضعفاء المبتدئين:

«... وعلا عن إحاطة شيء بكنهه، فليس لعقل مجال في سره، ولا لِوَهمٍ منالٌ من غيبه، ولا لمعترض ثبات عند اختلاف أفانين قدرته.

وإنما عليك أن تعرف نقصك في كمالك، وعجزك في قدرتك، وسفهك في حكمتك، ونسيانك في حفظك، وخبطك في توفيقك، وجهلك في علمك ...

---

(١) شرح المنظومة الرائية (٩٢/ب). والنص نقله قوام السنة في الحجة (٢/ ٢٩٥) منسوبًا إلىٰ بعض علماء السنة، دون تصريحٍ باسمه، كما يفعل كثيرًا.

(٢) قواطع الأدلة (٣/ ٤٢٣). العلم والفكر في الأساطير اليونانية: هو مغتصب من آلهتهم؛ وكأنه لذلك يرىٰ أفلاطون أن العقل جزء إلهي في النفس. انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم (٦٥)، ولذلك: تحل «الحداثة فكرة العلم، محل فكرة (الله) في قلب المجتمع، وتقصر الاعتقادات الدينية علىٰ الحياة الخاصة بكل فرد» اهـ نقد الحداثة، ألان تورين (٢٩)، وفي تقييمه لفلسفة العقليين في أصل نشأتها، في الفكر الأوروبي (١٦٨٠-١٧١٥م) يقول بول هازار -أزمة الضمير الأوروبي (٢٥٩)-: «دفعهم الكبر إلىٰ الاعتقاد بأنهم وجدوا الحقيقة كاملةً؛ وجدوا النور الذي يستطيع أن يبدد كل ظلامٍ، حتىٰ وصل بهم الأمر إلىٰ تأليه الإنسان: «نحن باتباعنا العقل، لا نعتمد إلا علىٰ أنفسنا، وبذا نغدو آلهةً، من بعض الوجوه».

فلا تُرَعْ؛ فليس ما جل عنك: وجب أن يبطل عليك، ولا ما دق عن فهمك: وجب أن يُبَهْرِجه نقدُك، **حاكِمْ نفسك إلىٰ نفسك، وعقلك إلىٰ عقلك** . . .، ولا تكن إلبًا عليهما فتخسر وأنت حاكم، وتحشر وأنت واهم!!»[1].

وبهذا تشهد العقول علىٰ أنفسها: أن ليس لها من الأمر شيء، كما يقول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه، فيما يُنسب إليه: «لَم تُحِطْ به الأوهامُ، بل تجلَّىٰ لها، وبها امتنعَ منها، وإليها حاكمَها»[2].

يقول العلامة ابن أبي الحديد، المعتزلي (ت: ٦٥٥هـ) في شرحه:

«. . جعل العقول المدعية أنها أحاطت به وأدركته: كالخصم له سبحانه، ثم حاكمها إلىٰ العقول السليمة الصحيحة النظر؛ فحكمت له سبحانه علىٰ العقول المدعية لما ليست أهلا له. واعلم أن القول بالحيرة في جلال ذات الباري، والوقوف عند حد محدود لا يتجاوزه العقل: قولٌ ما زال فضلاء العقلاء قائلين به»[3].

وقد شهد أهل العقول أنفسهم، إذا تركوا رسوم المذهب، وقواعد الجدال، بكِلَّة الذهن، وحُسور البصر عن تلك المطالب العالية:

العلم للرحمن جل جلاله ... وسواه في جَهَلاته يتغمغمُ

---

(١) البصائر والذخائر (٩/ ٨٥-٨٧).

(٢) نهج البلاغة (٢/ ١٣٨- خطبة رقم ١٨٠).

(٣) شرح نهج البلاغة (٣/ ١٣/ ١٩٦). وللشارح ابن أبي الحديد أشعارٌ كثيرةٌ رائقةٌ في هذا المعنىٰ. انظر: الموضع السابق، ومواضع أخرىٰ من كتابه.

ومن مستملحها قوله -شرح النهج- (٤/ ١٦/ ٢٩):

فلا والله ما وصل ابنُ سينا ... ولا أغنىٰ ذكاءُ أبي الحسينِ

ولا رجعا بشيءٍ بعد بحث ... وتدقيق سوىٰ خفي حنين

لقد طوفت أطلبكمْ ولكن ... يحول الوقت بينكمُ وبيني

فهل بعد انقضاء الوقت أحظىٰ ... بوصلكمُ غدا وتقرَّ عيني

مُنىٰ عشنا بها زمنا وكانت ... تسَوِّفنا بصدق أو بِمَيْن

فإن أَكْدَتْ فذاك ضياع ديني ... وإن أجدت فذاك حُلولُ دَيني

مـا لـلـتـراب ولـلـعـلـوم وإنـمـا يـسـعـىٰ لـيـعـلـم أنـه لا يـعـلـمُ[1]

حتىٰ إن ابن رشد (ت: ٥٩٥هـ)، وهو الفيلسوف المشائي، ليقول: «أصدق ما قال القوم [يعني: الفلاسفة]: أن للعقول حدًّا تقف عنده، ولا تتعداه»[2].

في حين يرىٰ غريمه الغزالي (ت: ٥٠٥هـ) أن أصل الشناعات في مذهب القوم ظنهم أن الأمور الإلهية يُسْتولَىٰ علىٰ كنهها بنظر العقل وتخييله[3].

❀ ❀ ❀

علىٰ أن ثمة إشكالية أخرىٰ حول الاعتماد علىٰ الدليل العقلي في المطالب الإلهية، فوق ما تقدم عن الشافعية، وهي أن ذلك الدليل ليس شيئًا واحدًا معياريًّا يمكن الاتفاق عليه، والرجوع -عند الخلاف- إليه[4]؛ فإلىٰ أيِّ عقلٍ من عقول الفلاسفة المختلفين والملتطمين سوف نحتكم، وإلىٰ أيِّ مذهبٍ من مذاهب المتكلمين سوف نرجع؟

وإذا اتفق الناس اليوم، وفق معطيات العلم والعقل، واختلفوا غدًا، وفق معطيات العلم والعقل أيضًا، وقد فعلوا ذلك كثيرًا، فأين سنقف هذه المرة؟

أم ترانا نعود القهقرىٰ لنقول: إن كلَّ مجتهدٍ مصيبٌ، وأنه ليس ثمة قيمةٌ ثابتةٌ في المطالب الإلهية، يسعىٰ الناس إلىٰ الوصول إليها[5]، دع أن تكون تلك القيمة الثابتة في أصول الأخلاق أو السياسة[6]..؟

---

(١) البيتان للزمخشري. انظر ترجمته في معجم الأدباء (٥/ ٢٦٨٩).

(٢) تهافت التهافت، لابن رشد (٢/ ٥٣٤)، وانظر: المطالب العالية، للرازي (١/ ١٦-٢٣).

(٣) انظر: تهافت الفلاسفة، للغزالي (١٧٩).

(٤) انظر -أيضًا- حول هذه الفكرة: أبو الأعلىٰ المودودي: الدين القيم (٢٨)، محمد قطب: مذاهب فكرية معاصرة (٥٠٥).

(٥) يذكر الغزالي القائلين بفكرة أن كل مجتهد مصيب، وقد سبقت الإشارة إليها، ويقول: «والغلاة منهم **أثبتوا التخيير**، ونفوا مطلوبًا معيَّنًا، وقالوا: لا فائدة في اجتهادٍ ولا في تقليد معيَّن لتقدمه في المرتبة، ولكنه يتخير...». انظر: المنخول من تعليقات الأصول (٤٥٣)، وانظر أيضًا: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم (٧٠)، الكندي فيلسوف العرب، أحمد فؤاد الأهواني (٢٧٩).

(٦) يتعرض كرين برينتون (أستاذ التاريخ، جامعة هارفارد/ ت: ١٩٦٨م) لهذه الفكرة، ويشير إلىٰ أولئك المعارضين الذين يعتقدون «بأن العقل الإنساني قادرٌ علىٰ حل مشكلات الأخلاق والجمال، بل واللاهوت، بفعالية وكفاءة، مثلما يحل مشكلات العلوم الطبيعية»، ثم يقول: «واليوم يبدو أن =

يعبر عثمان بن سعيد الدارمي (ت: ٢٨٠هـ) عن هذه الإشكالية بقوله:

«فقال قائل منهم: لا، بل نقول بالمعقول.

قلنا: هاهنا ضللتم عن سواء السبيل، ووقعتم في تيه لا مخرج لكم منه؛ **لأن المعقول ليس لشيء واحد موصوف بحدود عند جميع الناس فيقتصر عليه، ولو كان كذلك كان راحة للناس، ولقلنا به ولم نَعْدُ**، ولم يكن الله تبارك وتعالىٰ قال: ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [المؤمنون: ٥٣]؛ فوجدنا المعقول عند كل حزب: ما هم عليه، والمجهول عندهم: ما خالفهم!!

فوجدنا فرقكم -معشر الجهمية- في المعقول مختلفين؛ كل فرقة منكم تدعي أن المعقول عندها ما تدعو إليه، والمجهول ما خالفها.

فحين رأينا المعقول، اختلف منا ومنكم، ومن جميع أهل الأهواء، ولم نقف له علىٰ حَدٍّ بيِّن في كل شيء؛ رأينا أرشد الوجوه وأهداها: أن نرد المعقولات كلَّها إلىٰ أمر رسول الله، وإلىٰ المعقول عند أصحابه المستفيض بين أظهرهم؛ لأن الوحي كان ينزل بين أظهرهم، فكانوا أعلم بتأويله منا ومنكم، وكانوا مؤتلفين في أصول الدين لم يفترقوا فيه، ولم يظهر فيهم البدع والأهواء الحائدة عن الطريق.

فالمعقول عندنا ما وافق هديهم، والمجهول ما خالفهم، ولا سبيل إلىٰ معرفة هديهم وطريقتهم إلا هذه الآثار، وقد انسلختم منها وانتفيتم منها بزعمكم فأنىٰ تهتدون»[1].

كان أبو حامد المرورُّذي، الفقيه الشافعي (ت: ٣٦٢هـ) إذا سمع تراجع المتكلمين في مسائلهم، ورأىٰ ثباتهم علىٰ مذاهبهم بعد طول جدلهم، ينشد:

ومَهْمَهٍ دليلُه مُطَوَّحُ ... يدأبُ فيه القومُ حتىٰ يَطْلَحوا

ثم يظلون كأن لم يَبْرحوا ... كأنما أَمْسَوْا بحيث أصبحوا[2]

= الشواهد ضد رأيهم» اهـ. انظر: كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث (١٢٦)، وانظر نفس المعنىٰ الذي يذكره برينتون -تقريبًا- عند ابن قتيبة في تأويل مختلف الحديث (٤٣).

(١) الرد علىٰ الجهمية، ف (٢١١-٢١٢).

(٢) نقله عنه صاحبه أبو حيان التوحيدي في: البصائر والذخائر (١/ ٦٥-٦٦).

وينقل اللالكائي (ت: ٤١٨هـ) عن مطرف بن الشخير (ت: ٩٥هـ) قوله:

«لو كانت هذه الأهواء كلها هوىٰ واحدًا، لقال القائل: الحق فيه؛ فلما تشعبت واختلفت: عرف كل ذي عقل أن الحق لا يتفرق»[١].

وينقل فيلسوف الشافعية، أبو حيان التوحيدي، ذلك المعنىٰ في بعض مجالسه التي يعرض فيها لعلاقة الدين بالفلسفة:

«.. ولو كان العقل يُكْتفىٰ به: لم يكن للوحي فائدةٌ ولا غناءٌ. علىٰ أن منازل الناس متفاوتةٌ في العقل، وأنصِباؤهم مختلفةٌ فيه؛ فلو كنا نستغني عن الوحي بالعقل: كيف كنا نصنع وليس العقل بأسره لواحدٍ منا، وإنما هو لجميع الناس.

فإن قال قائل -بالعبث والجهل-: كل عاقل موكولٌ إلىٰ قدر عقله، وليس عليه أن يستفيد الزيادة من غيره، لأنه مكفي به، وغير مطالبٍ بما زاد عليه؟!

قيل له: كفاك تماديًا في هذا الرأي: أنه ليس لك فيه موافق، ولا عليه مطابق؛ ولو استقل إنسانٌ واحدٌ بعقله في جميع حالاته في دينه ودنياه، لاستقل أيضًا بقوته في جميع حاجاته في دينه ودنياه، ولكان وحده يفي بجميع الصناعات والمعارف، وكان لا يحتاج إلىٰ أحدٍ من نوعه وجنسه؛ وهذا قولٌ مزدول، ورأيٌ مخذول!!»[٢].

ولذلك ينظر شيخ الإسلام الصابوني (ت: ٤٤٩هـ) إلىٰ ذلك الموقف باعتباره علامة علىٰ البدعة: «وعلامات أهل البدع علىٰ أهلها ظاهرة بادية؛ وأظهر آياتهم وعلاماتهم: شدة معاداتهم لحملة أخبار النبي ﷺ، واحتقارهم لهم، وتسميتهم إياهم حشويةً، وجهلةً، وظاهريةً، ومشبهةً؛ اعتقادًا منهم في أخبار رسول الله ﷺ؛ أنها بمعزل عن العلم، وأن العلم ما يلقيه الشيطان إليهم، من نتائج عقولهم الفاسدة، ووساوس صدورهم المظلمة، وهواجس قلوبهم الخالية عن الخير، العاطلة، وحججهم، بل شبههم الداحضة الباطلة..»[٣].

---

(١) شرح أصول أهل السنة (٢/ ١٤٩).

(٢) الإمتاع والمؤانسة (٢/ ١٠).

(٣) عقيدة السلف (٢٩٩)، وانظر نحوًا من هذه الفكرة عند الغزالي في التهافت (١٨١).

بينما يحكم الزَّنْجانيُّ (ت: ٤٧١هـ) علىٰ ذلك الموقف برمته، بأن هؤلاء المختلفين، باسم العقل، قد خالفوا، بأجمعهم، مقتضىٰ العقل:

وَبِالْعَقْلِ فِيمَا يَزْعُمُونَ تَبَايَنُوا — وَكُلُّهُمُ قَدْ فَارَقَ الْعَقْلَ لَوْ شَعَرْ

فَدَعْ عَنْكَ مَا قَدْ أَبْدَعُوا وَتَنَطَّعُوا — وَلاَزِمْ طَرِيقَ الْحَقِّ وَالنَّصِّ وَاصْطَبِرْ

وَخُذْ مُقْتَضَىٰ الآثَارِ وَالْوَحْيِ فِي الَّذِي — تَنَازَعَ فِيهِ النَّاسُ مِنْ هَـٰذِهِ الْفِقَرْ

وفي شرحه يقول: «متىٰ فاتحت بعض هذه الفرق بالخطاب، وسألته عما قاده إلىٰ خلاف الصواب: ادعىٰ أن العقل حداه إليه، ودله إلىٰ اختيار ما تمسك به، ورفض غيره..»[(١)].

إن الرأي إن أعوزه الزمام والخطام، وسنح مع كل بارق، أن يقول قائل: رأيي ومعقولي؛ فالحديث شيء واحد، ومن افترىٰ فيه، أو تكلف، أوشكَ أن يفتضح أمره، وهكذا كان شأن الوضاعين، والمحرفين؛ هكذا نرىٰ أحمد بن داود، أبا سعيدٍ الحداد (ت: ٢٢١هـ)[(٢)] يدلنا، بعبارةٍ لا تعوزها الدقة وفلسفة الفكرة:

«الحديث دَرَجٌ، والرأي مرْج؛ فإذا كنت في المرج: فاذهب كيف شئت، وإذا كنت في درج: فانظر، ألَّا تزلق، فيندق عنقك»[(٣)].

وعند هذه النقطة: يعود السَّمْعانيُّ (ت: ٤٨٩هـ) للتدليل علىٰ صحة مذهب أهل الحديث، وبطلان مذهب أهل الكلام في تقديم العقل علىٰ النقل:

«**وكان السبب في اتفاق أهل الحديث** أنهم أخذوا الدين من الكتاب والسنة وطريق النقل، فأورثهم الاتفاق والائتلاف، وأهل البدعة أخذوا الدين من المعقولات والآراء؛ فأورثهم الافتراق والاختلاف؛ فإن النقل والرواية من الثقات والمتقنين قلما يختلف، وإن اختلف في لفظ أو كلمة، فذلك اختلاف لا يضر الدين، ولا يقدح فيه، وأما دلائل العقل فقلما تتفق؛ بل عقل كل واحد يري

---

(١) شرح المنظومة الرائية (٩٢/ب)، وانظر تقريرًا مهمًّا لهذه الفكرة عند ابن القيم في: الصواعق المرسلة (١٠٦٧/٣) وما بعدها.

(٢) ترجمه ابن حبان في الثقات (٨/ ١٠)، وقال: كان حافظًا متقنًا.

(٣) رواها عنه ابن حبان في (كتاب المجروحين) (٢٦/١)، ويحتج علي بن المديني بهذه الكلمة لقيمة الإسناد في ضبط الرواية، كما رواه عنه: الخطيب البغدادي في شرف أصحاب الحديث، رقم (٨٠).

صاحبه غير ما يري الآخر»[1].

وقد سبق إلىٰ ذلك التأصيل المهم، في الوسط الشافعي، الحكيم الترمذي (ت: ٣٢٠هـ):

«وإنما صار هؤلاء فرقًا، لأنهم فارقوا دينهم؛ فبمفارقة الدين تشتَّتتْ أهواؤهم فافترقوا؛ فأما أصحاب رسول ﷺ، بعده، فقد اختلفوا في أحكام الدين فلم يفترَّقوا؛ لأنهم لم يُفارقوا الدين، وإنما اختلفوا فيما أُذِن لهم النظرُ فيه، والقول باجتهاد الرأي . . .

فكل مسألة حدثت في الإسلام، فخاض فيها الناس واختلفوا، فلم يورث ذلك الاختلاف عداوة بينهم ولا بغضا ولا فرقة: عُلِم أن ذلك من مسائل الإسلام؛ يُتَناظَر فيه، ويأخذ كل فريق بقول من تلك الأقوال . . .، وكل مسألة حدثت فاختلفوا فيها، فردهم اختلافهم في ذلك إلىٰ التولي والإعراض والرمي بالكفر: عُلم أن ذلك ليس من أمر الدين في شيءٍ؛ بل حدث من الأهواء المُرْدِيَة الداعية صاحبَها إلىٰ النار»[2].

❁ ❁ ❁

وإذا كان ثم إشكالات حول ثبوت الدليل السمعي عن الشرع المعصوم، وإشكالات أخرىٰ في أن تكون دلالته التي أرادها الشارع، هي علىٰ ما يظهر لنا منه؛ فإن نفس المشكلة تتكرر في الدليل العقلي، لكن بصورة أخطر هذه المرة؛

---

(١) الانتصار لأصحاب الحديث -فصول مختارة- (٤٧)، والنص في الحجة، للأصبهاني (٢/ ٢٢٦)، وانظر هذا المعنىٰ عند ابن قتيبة في تأويل مختلف الحديث (٩٦)، ويتحدث ابن تيمية عن هذه الفكرة في مناسبات عديدة. انظر: نقض المنطق (٤٢-٤٥)، وانظر أيضًا: الاستقامة (١/ ٣١، ٣٧)، الصواعق المرسلة (٣/ ٩٠٤-٩٠٥، ١١٥٨ ١١٥٩)، وقارن: الانتصار والرد، للخياط (١٢٠-١٢١) حيث يقر لخصمه بأن المعتزلة يكفر بعضهم بعضًا، غير أنه يقول: «فإن كان الذي يعيب المعتزلة ويحط من قدرها هو أن بعضهم قد أكفر بعضًا؛ فما علمنا فرقةً من فرق أهل الملة سلمت من ذلك؛ هذه الخوارج يكفِّر بعضُها بعضًا، ويبرأ منه .. وهذه الروافض ...»، ويسوق ذلك في جميع الفرق.

(٢) نوادر الأصول، للحكيم الترمذي (١/ ٥٧)، وانظر قريبًا من هذه اللألفاظ، عند قوام السنة في: الحجة (٢/ ٢٢٩)، وهو تتمة النص السابق نقله لأبي المظفَّر السَّمْعانيّ.

فالمشكلة في الدليل السمعي مشكلة إضافية نسبية؛ بمعنىٰ أن الثبوت وعدمه، وظهور الدلالة أو غموضها هي أمور ترجع إلىٰ الناظر في الدليل، ولا ترجع إلىٰ الدليل السمعي من حيث هو.

وأما هنا فالمشكلة ذاتية حقيقية، تعرض إلىٰ نفس العقل الذي هو مصدر لتلك الأدلة؛ فبالإمكان -حيث لم تثبت له العصمة- أن تعوقه العوائق، فلا يتبين له الصواب والحق، أو أن تميل به مع الباطل مرةً، كما تميل به مع الحق مرةً أخرىٰ.

وإلىٰ ذلك المعنىٰ تشير عبارة الزَّنْجانيِّ السابقة: أن هذا من فتنة العقل بالهوىٰ، ومكيدته بالخذلان[1].

يقول أبو المظفَّر السَّمْعانيّ (ت: ٤٨٩هـ):

«. . . وأيضًا، فإن عقلهم مشوب بالهوىٰ، وتنبههم غير تام، لاستيلاء الغفلة عليهم، وفجورهم راجح علىٰ تقواهم. فيكون نظرهم بهذه الأسباب مدخولا، وفكرهم وارتيادهم[2] معلولا؛ ولهذا لم يُخَلِّ العبيد وعقولهم. ولهذا لم يوجد أحد يهتدي إلىٰ الحق، علىٰ ما هو به، بمجرد عقله.

فظهر لنا: أن الحكمة الشرعية مقتضية للأمر علىٰ ما مهده، وأثبته ووضعه؛ وهو: إعطاء العقل، آلة الإدراك[3]، ونزول الوحي الصادق بالأمر والتكليف، ثم المعونة من الله تعالىٰ، من غير أن يخليه وأمره، ويغنيه[4] عن نفسه، فإن إغناءه عن نفسه، فيما كلفه وأمره، وتخليته ومحض معقوله:

---

(١) يتحدث دافيد هيوم (ت: ١٧٧٦م) عن إشكالية العلاقة بين العقل والهوىٰ التي تفقده استقلاليته: « . . أحاول أن أبرهن أن العقل لا يستطيع أبدًا أن يكون وحده الدافع لأي عمل من أعمال الإرادة، وأن أبرهن -ثانيا- علىٰ أنه لا يستطيع أبدًا أن يضادَّ الهوىٰ في توجيهه للإرادة. . ، فما العقل إلا عبد للأهواء، ويجب ألا يكون إلا كذلك. .». انظر كلام هيوم ونقده عند: رالف بري: إنسانية الإنسان (٩٨-٩٩)، وانظر حول هيوم وفلسفته المعرفية: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة (١٧٣) وما بعدها.

(٢) في الأصل: وارتيابهم، ولا وجه لها. وفي نسخة: وإرشادهم. والصواب -إن شاء الله- ما أثبته.

(٣) يقول ألكسيس كاريل (نوبل في الطب، ت: ١٩٤٤م): «إن العقل وحده لا يستطيع إيجاد العلم؛ ولكنه عامل لا مفر منه في الابتداع، والعلم -بدوره- يقوي العقل». الإنسان ذلك المجهول (١٤٥).

(٤) في الأصل: «ويُعَنِّيه».

مهلك؛ بل هو مخالف لما عرف من تفضل الخالق مع خلقه، وجوده وكرمه معهم، ونظره لهم..»[1].

إن الغزالي (ت: ٥٠٥هـ) يشنع علىٰ الفلاسفة بكثرة مخازيهم، وتناقضهم في المطالب الإلهية[2]!!

فيعترض ابن رشد (ت: ٥٩٥هـ) علىٰ التشنيع، من حيث المبدأ؛ بأن القوم «قصدهم إنما هو معرفة الحق، ولو لم يكن إلا هذا القصد، لكان كافيا في مدحهم».

ثم إنه يعود ليقول إنهم في هذا كغيرهم من الناس؛ لا عاصم لهم من الخطأ إلا نور الوحي:

«مع أنه لم يقل أحدٌ من الناس في العلوم الإلهية، قولًا يُعْتَدُّ به، وليس يُعْصَم أحد من الخطأ، إلا من عصمه الله بأمر إلهي خارج عن طبيعة الإنسان؛ وهم الأنبياء»[3]!!

وأما ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ) فيعبر عن هذه الفكرة، في نص رائع، أثناء شرحه للأثر المعروف في فضائل القرآن: «وهو الفَصْلُ ليس بالهزْلِ؛ من تركَه مِن جبَّارٍ؛ قصَمَه اللهُ؛ ومَن ابتَغَىٰ الهدَىٰ في غيرِه أضلَّه اللهُ..»[4]:

«وفي ذلك بيان: أن **كل علم دين لا يُطلب من القرآن فهو ضلال**؛ كفاسد كلام الفلاسفة، والمتكلمة، والمتصوفة، والمتفقهة.

---

(١) قواطع الأدلة (٥/ ٢٥٧-٢٥٨)، وانظر أيضًا: قواطع الأدلة (٣/ ٤٢٠-٤٢٣). وقارن: نوادر الأصول، للحكيم الترمذي (٢/ ٦٠١-٦٠٢) حيث يقرر أن الهوىٰ مصدره ذات النفس، وأما العقل فهو مصدر النور الهادي إلىٰ القصد والتدبير. وهي الفكرة التي نراها بعده عن أبي الحسن العامري (ت: ٣٨١هـ) حيث يجعل الكذب ونحوه من نصيب القوة المتخيلة، والإيمان الصحيح من نصيب القوة العاقلة، قال: «ولن تصلح القوة العاقلة للاعتقاد الكاذب» اهـ انظر: الإعلام بمناقب الإسلام (٨٣)، وأخيرًا نجد المَقْبَلي يدفع هذه الفكرة حتىٰ نهايتها، فيقول: إن العقول عاجزةٌ عن الخطأ، كما أن الماء عاجز عن الإحراق!! انظر: الأرواح النوافخ، حاشية العلم الشامخ (١٦٧).

(٢) انظر: تهافت الفلاسفة، للغزالي (١٨١-١٨٣).

(٣) تهافت التهافت، لابن رشد (٢/ ٥٤٧).

(٤) رواه الترمذي (٢٩٠٦) من حديث علي، مرفوعًا، وقال: «حديثٌ غريبٌ، لا نعرفه إلَّا من هذا الوجه، وإسناده مجهولٌ، وفي الحارثِ [راويه] مقالٌ» اهـ وانظر: السلسلة الضعيفة، للألباني (٦٣٩٣).

وكل عاقل يترك كتاب الله مريدًا للعلو في الأرض والفساد: فإن الله يقصمه.

فالضال: لم يحصل له المطلوب، بل يعذب بالعمل الذي لا فائدة فيه.

والجبار: حصّل لذةً، فقصمه الله عليها.

فهذا عُذِّب بإزاء لذاته، التي طلبها بالباطل. وذلك يُعذَّب بسعيه الباطل، الذي لم يُفِده»[1].

❋ ❋ ❋

إن مشكلة التحكم العقلي في المطالب الإلهية أنه يعتمد، أكثر ما يعتمد، علىٰ أمثال وأقيسة عقلية، يعارض بها منصوص الشرع، وأمثاله وأقيسته أيضًا. ولهذا ينقل الرازي عن الفلاسفة اعترافهم بأن كلامهم في الإلهيات مجرد ظن وتقريب:

«رأيت في بعض الكتب، أنه نقل عن عظماء وأساطين الفلسفة أنهم قالوا: الغاية القصوىٰ في هذا الباب: الأخذ بالأولىٰ والأخلق، والتمسك بالجانب الأفضل الأكمل؛ وأما الجزم المانع من النقيض: فقد لا يمكن تحصيله في بعض المباحث»[2].

لسنا -إذًا- أمام هجمةٍ بربريَّةٍ علىٰ منجزات العلم والمدنية، ولا نحن إزاء عدوانٍ علىٰ حقِّ العقل، وعداوةٍ لقَدْره وشرَفه[3]، بل نحن أمام فلسفةٍ تحتكم إلىٰ الشرع، والعقل أيضًا؛ في تنظيم وظيفته، ومنعه مما ليس له، وإعطائه حقَّه، حين يستحقُّ، وتوفير طاقته لما خُلِق له[4].

---

(١) الاستقامة، لابن تيمية (١/ ٢١).

(٢) المطالب العالية، للرازي (١/ ١٦)، وانظر: العواصم والقواصم، لابن الوزير: (٥/ ٣٣٨)، وأيضًا: تعليق الجاحظ علىٰ أقيسة النظّام في: الحيوان (٢/ ٢٢٩).

(٣) يتحدث فوكوياما في أحد فصول كتابه: (ليس هناك برابرة علىٰ الأبواب) عن الأصولية الإسلامية باعتبارها نموذجا للرفض المتعمد للمنهج العلمي، مشيرًا إلىٰ أن تلك العقبة لا يمكن أن تؤثر شيئًا علىٰ مسار الحضارة المعاصرة؛ فإن «قبضة العلوم الطبيعية الحديثة التقدمية، لا مفر منها، ولا يمكن عكس اتجاهها». انظر: نهاية التاريخ (٨١-٩٦).

(٤) انظر فصلا نفيسا لشيخ الإسلام في تقرير هذا المقام، وبيان وجوه الانحراف فيه: مجموع الفتاوىٰ (٣/ ٣٣٨-٣٤٠).

يقول أبو القاسم الزَّنْجانيُّ (ت: ٤٧١هـ):

«من حكمة الله سبحانه حين خلق بني آدم للتكليف، وخصهم بذلك: أن لطف لهم بتركيب العقل فيهم، وفضلهم بالعقل والتمييز علىٰ سائر أصناف خلقه؛ فجعل العقل آلة لهم ليفصلوا بها بين الحسن والقبيح، ويدركوا بها حقائق الأشياء وماهيتها.

ثم لم يسوِّ ذلك -حكمةً منه- بينهم، بل فضل بعضهم علىٰ بعض، علىٰ ما أراد[1]؛ فمنهم من أكمل ذلك فيه، وأصحبه التوفيق، فهداه لحقائق الأشياء، ووضعها مواضعها، وتبين الفصل بين جيدها ورديئها، فساد بجودة رأيه وصحة تمييزه أقرانه، وشغل بطلب الحق عمره وزمانه، فاحتاج إليه من قصر عقله عنه، فنصحه وأرشده. وتلقىٰ أمر الآمر ونهيه بحسن الامتثال والقبول، وعرف منته عليه فيما فضله به علىٰ غيره، فأجهد نفسه في طاعته وشكره.

ومنهم من حرمه التوفيق مع وفور العقل؛ فكان عقله مغلوبًا بهوىٰ النفس، ومكادا بمساعدة العدو، فلم ينفعه وفور عقله مع حرمان التوفيق، ولله أمر هو بالغه، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد.

ومنهم من أعدمه إياه أصلًا، ولم يجعله له موضعًا؛ لعلمه بتضييعه لو آتاه؛ فأسقط عنه التكليف، عدلًا منه إذ لم يؤته آلته، كل ذلك تقدير العزيز العليم.

ثم علىٰ الأحوال كلها، لم يكله إلىٰ عقله، ولم يخله وإياه؛ بل بعث إليه الرسل مبشرين ومنذرين، لئلا يكون للناس علىٰ الله حجة بعد الرسل؛ فأكد الأوامر والزواجر ببعثة الرسل مؤيَّدين بالمعجزات الخارجة عن العادات؛ دلالة لهم علىٰ صدقهم، وعلىٰ أن ما جاؤوا به من عند الله، وجعل ذلك حاكما علىٰ العقل، ومزيحا لعلة الخلق؛ فقال لرسوله ﷺ: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أُنذِرُكُم﴾ [الأنبياء: ٤٥]، وقال: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، فلم يعذر أحدًا بلغته النذارة في ترك ما أتاه به النذير، بل ألزمه اللوم في مخالفة أمره»[2].

---

(١) قارن: مقال في المنهج، لديكارت (٦٩-٧١)، حيث ينظر إلىٰ العقل باعتباره أعدل الأشياء قسمة بين الناس، وأنه -بأكمله- في كل إنسان.

(٢) شرح المنظومة الرائية (٨١/أ-٨٢/أ).

وهو المعنىٰ الذي يقرره أبو المظفَّر السَّمْعانيّ، ويؤكد عليه في مناسبات عديدة[١].

❀ ❀ ❀

إن بناء البحث الكلامي علىٰ النقل الصحيح أصالة، وتأييده بالعقل الصريح[٢]، حيث ينفسح المجال للعقل ونظره، وجعل النقل -النص الشرعي- هو المهيمن علىٰ ما عداه، والحاكم عليه[٣] = إن ذلك هو فريضة الإيمان والعبودية؛ فالإيمان -في أجلىٰ معانيه- هو التسليم، والانقياد.

يقول محمد بن نصرٍ المروزي (ت: ٢٩٤هـ):

«فكيف يكون به مؤمنًا: من يرد عليه السنة الثابتة المعروفة برأيه، أو برأي أحد من الناس بعده، تعمدًا لذلك، أو شكًّا فيها، أو إنكارًا لها، حين لم توافق هواه، ثم يزعم أنه مؤمن عند الله مستكمل الإيمان (؟)[٤] من ثابتة الأخبار، التي روتها علماء الأمة بالأسانيد الثابتة عن رسول ﷺ، أنه جعل العمل من الإيمان، فيقول هو: ليس كذلك؛ جحودًا بذلك، أو شكًّا فيه؟!

أو كيف يكون به مؤمنًا، من يأتيه الخبر الثابت عن رسول الله ﷺ، أنه أمر بكذا أو نهىٰ عن كذا، فيقول: قال أبو فلان كذا؛ خلافًا علىٰ رسول الله ﷺ، وردًّا لسنَّته؟!

أم كيف يكون به مؤمنًا من يَعرِض[٥] سنته علىٰ رأيه: فما وافقه منها قبل، وما لم يوافقه منها احتال لرَدِّها؟!

---

(١) انظر: الانتصار لأصحاب الحديث -فصول مختارة- (٧٥) وما بعدها.

(٢) يقرر شيخ الإسلام ابن تيمية أن المشكلة ليست في أصل المسلك العقلي الصحيح، لكن في سلوك طريق لا يوصل: «ولما كان الطريق إلىٰ الحق هو السمع والعقل، وهما متلازمان؛ كان من سلك الطريق العقلي: دله علىٰ الطريق السمعي، وهو صدق الرسول. ومن سلك الطريق السمعي، بين له الأدلة العقلية، كما بين ذلك القرآن؛ وكان الشقي المعذب من لم يسلك لا هذا ولا هذا . . .» اهـ، درء التعارض (٧/ ٣٩٤).

(٣) انظر تحليلًا فلسفيًّا لهذه الفكرة عند الراغب الأصفهاني في: تفصيل النشأتين، وتحصيل السعادتين (١٤٠-١٤٣).

(٤) كذا، قفز السياق فجأة: «الإيمان، من ثابتة. .»، ولا شكَّ أن هنا سقطًا، لم أهتد إليه، ولم ينبه محقِّق الكتاب -أو ربما لم ينتبه- إلىٰ أن ثمة مشكلة أصلًا؟!

(٥) الأصل: «تعرض»، والصواب ما أثبته، إن شاء الله.

ألا ينظر الشقيُّ، علىٰ مَن اجترَأ، وبين يدي مَن تقدَّم»[1]؟!

ويقول أبو المظفَّر السَّمْعانيّ (ت: ٤٨٩هـ):

«نقول لهذا القائل -الذي يقول: بُني ديننا علىٰ العقل، وأمرنا باتباعه-: أَخبِرْنا: إذا أتاك أمرٌ من الله تعالىٰ يخالف عقلَك؛ فبأيِّهما تأخذ: بالذي تعقِل، أو بالذي تؤمَر؟ فإن قال: بالذي أعقل، فقد أخطأ وترك سبيل الإسلام. وإن قال: إنما آخذ بالذي جاء من عند الله، فقد ترك قوله.

وإنما علينا أن نقبل ما عقلناه، إيمانًا وتصديقًا، وما لم نعقله: قبلناه تسليمًا واستسلامًا؛ وهذا معنىٰ قول القائل من أهل السنة: إن الإسلام قنطرةٌ لا تُعبَر إلا بالتسليم»[2].

ويقول قِوَام السنة الأصبهاني (ت: ٥٣٥هـ):

«ولا نعارض سنة النبي ﷺ، بالمعقول؛ لأن الدين إنما هو الانقياد والتسليم، دون الرد إلىٰ ما يوجبه العقل؛ لأن العقل ما يؤدي إلىٰ قبول السنة، فأما ما أدىٰ إلىٰ إبطالها فهو جهل، لا عقل»[3].

وهاهنا يلتقي أبو حيان التوحيدي (ت: ٤٠٠هـ)، الفيسلوف الشافعي، بتأصيل السلفيين، وقد التقىٰ بهم غير مرةٍ في هذا الفصل الذي ندرسه:

«لما كان التفاوت واقعًا بين الخلق في السعادة والشقاء، والشدة والرخاء، والبلادة والذكاء، والعلم والجهل، . . . أحب كل أحد أن يقف من ذلك علىٰ غيبه، وحقيقته المطلوبة من عقله، فمن مُضيف جميعَ ذلك إلىٰ إله واحد، ومن مضيف إلىٰ اثنين، ومن ظان أنه اتفق اتفاقًا، وانبجس جزافًا . . . ومن راجع إلىٰ الحيرة، ومتسكع في متشابه الأدلة، ومن مقرب بالجدل، ومبعد بالنظر . . .

ورأس هذا الأمر كله وأنفه في التسليم، فإنه الدين كله، والإسلام الذي شرفنا الله به، وجعلنا من أهله . . . **لكن ينبغي أن يكون التسليم والتفويض**

---

(١) تعظيم قدر الصلاة (٢/ ٦٥٨-٦٥٩)، وقد طول في الاستدلال لهذا بعده.

(٢) الانتصار لأصحاب الحديث (٨٢-٨٣)، والنص عند قوام السنة في الحجة (١/ ٣٢١-٣٢٢)، والسيوطي في صون المنطق (١٨٢-١٨٣).

(٣) الحجة في بيان المحجة (٢/ ٥٠٩)، وانظر: (٢/ ٣٤٥).

سابقين للنظر والجدال، والمراء والضلال، والحيرة في تناقض الأقوال، لأن التلاعب بحجج الله ﷻ، والاجتراء علىٰ عقول عباد الله ﷻ، ليس من سَنن أنبياء الله، ولا من أدب أولياء الله تعالىٰ، وقلما يُظفر من المتكلمين بمُتَألِّه له حُرْقة من قد فاته مطلوب، أو توقّي من قد حصل له يقين، هكذا شهدت مَن شهدت طوال هذه السنين . . .»[1].

وبناء البحث الكلامي علىٰ الدليل السمعي -أصالةً- هو أيضًا ما تقتضيه أصول الشافعي، إمام المذهب (ت: ٢٠٤هـ):

«**كل متكلم علىٰ الكتاب والسنة فهو الجد، وما سواه، فهو هذيان**»[2].

«. . . وفي هذا دليل علىٰ ما قلت: من أن الخبر عن رسول الله ﷺ؛ يستغني بنفسه، ولا يحتاج إلىٰ غيره، ولا يزيده غيره -إن وافقه- قوةً، ولا يوهنه -إن خالفه- غيره، وأن بالناس كلهم الحاجةَ إليه، والخبرِ عنه [كذا]؛ فإنه متبوعٌ لا تابع، وأن حكم بعض أصحاب رسول الله إن كان يخالفه، فعلىٰ الناس أن يصيروا إلىٰ الخبر عن رسول الله ﷺ، وأن يتركوا ما يخالفه»[3].

«فأبان الله لنا أن سنن رسوله فرض علينا؛ بأن ننتهي إليها، لا أن لنا معها من الأمر شيئًا، إلا التسليم لها واتباعها، ولا أنها تُعرض علىٰ قياسٍ ولا علىٰ شيءٍ غيرها، وأنَّ كلَّ ما سواها من قول الآدميين؛ تبعٌ لها»[4].

«الأصل قرآنٌ وسنةٌ؛ فإن لم يكن؛ فقياسٌ عليهما . .

ولا يقال للأصل: لم ولا كيف . . إنما يقال للفرع: لم؟ فإذا صحَّ قياسه علىٰ الأصل: صحَّ، وقامت به الحجة»[5].

ومن هذا الأصل ينطلق أبو سليمان الخطابي (ت: ٣٨٨هـ)، ليقول في أثناء شرحه لحديث، استشكل بعض الفقهاء حكمه:

---

(١) البصائر والذخائر (٢/٩-١١).

(٢) مناقب الشافعي، للبيهقي (١/ ٤٧٠)، وانظر: سير أعلام النبلاء (١٠/ ٢٠).

(٣) اختلاف الحديث -الأم- (١٠/ ١٥).

(٤) اختلاف الحديث (١٠/ ٣٢)، وانظر (١٠/ ٣٧). وانظر: مناقب الشافعي، للبيهقي (١/ ٤٧٨).

(٥) آداب الشافعي ومناقبه، لابن أبي حاتمٍ (٢٣١، ٢٣٣)، وإسنادها إليه صحيحٌ. وانظر نفس المعنىٰ في: اختلاف الحديث - الأم (١٠/ ١٦)، مناقب الشافعي، للبيهقي (١/ ٣٦٧).

«الحديث إذا ثبت عن رسول الله ﷺ؛ وجب القول به، وصار أصلًا في نفسه، **وعلينا قبول الشريعة المبهمة، كما علينا قبول الشريعة المفسرة**، والأصول إنما صارت أصولًا لمجيء الشريعة بها..»[1].

يؤصل هذه الفكرة تأصيلًا مهمًّا أحد أئمة أهل الحديث، من الشافعية: أبو عبد الله البوشنجي (ت: ٢٩١هـ)[2]:

«الواجب علىٰ جميع أهل العلم والإسلام أن يلزموا القصد للاتباع، وأن يجعلوا الأصول التي نزل بها القرآن، وأتت بها السنن من الرسول ﷺ؛ غاياتٍ للعقول، ولا يجعلوا العقول غاياتٍ للأصول؛ فإن الله ﷻ، ورسوله ﷺ؛ قد يفرق بين المشتبهين، ويباين بين المجتمعين في العقول، تعبُّدًا، وبلوىٰ، ومحنةً.

متىٰ ورد علىٰ المرء وارد من وجوه العلم لا يبلغه عقله، أو تنفر منه نفسه، وينأىٰ عنه فهمه، وتبعد عنه معرفته: وقف عنده، واعترف بالتقصير عن إدراك علمه، وبالحُسور عن كنه معرفته، ويعلم أن الله ﷻ، ورسوله ﷺ، لو كشف عن علة ذلك الحادث، وأبان وأوضح عن سببه، وعن المراد من مخرجه: لأدركته عقولنا.

ولو كان كل ما أتىٰ به الحكم من الله ﷻ، والأمر بتعبده، أتانا مكشوفا بيانه، موضَّحَة علته، لم يكن للعباد بلوىٰ ولا محنة؛ وإنما المحن الغلاظ، والبلوىٰ الشديدة، للأمور والفروض التي لا تكشف عللها؛ ليسلِّم العباد لها تسليما، ويقفوا عندها إيمانا»[3].



---

(١) معالم السنن، للخطابي (٥/ ٨٦).

(٢) الإمام العلامة الحافظ ذو الفنون، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم العبدي، البوشنجي، شيخ أهل الحديث في عصره بنيسابور. قال السيوطي: والبوشنجي هذا من أئمة الشافعية. انظر: صون المنطق (٧٣)، وترجمه السبكي في طبقاته (٢/ ١٨٩) وما بعدها، وترجمه أيضًا: الإسنوي (١/ ٩٣)، وابن أبي شهبة (١/ ٨١)، وابن هداية الله (١٩٤)، في طبقات الشافعية لهم، ورد الحافظ ابن حجرٍ علىٰ الذهبي في وصفه له بأنه مالكي. انظر: تهذيب التهذيب (٥/ ١٠).

(٣) رواه عنه الهروي في ذم الكلام (٤/ ٣٤٧-٣٤٩)، وللنص بقيَّةٌ مطوَّلةٌ، فيها فوائد مهمَّةٌ. قال السيوطي: «هذا الفصل أملاه البوشنجي، فدون تأليفًا مستقلًا». انظر: صون المنطق (٧٣).

وأخيرًا، فإن الاعتماد علىٰ الدليل النقلي هو فريضة البحث الكلامي، أو: هكذا كان ينبغي أن يكون؛ فالبحث الكلامي هو -في أصله- **(حوار داخلي)**؛ هدفه إثبات العقائد الشرعية، أو: الاستدلال لها، بعد تلقيها عن الشارع:

«وهو علم يقتدر معه علىٰ **إثبات الحقائق الدينية**، بإيراد الحجج عليها، ودفع الشبه عنها. .

وإنما يمتاز عن العلم الإلهي، الباحث عن أحوال الموجود المطلق: باعتبار الغاية؛ لأن البحث[1] في الكلام: علىٰ قواعد الشرع، وفي الإلهي: علىٰ مقتضىٰ العقول . . .

وأرادوا بالدينية: المنسوبة إلىٰ دين نبينا محمد صلوات الله عليه وسلامه، وذلك بأن يسلّم المدعَىٰ منه، ثم يقام عليه البرهان العقلي.

وهذا التسليم: هو معنىٰ التدين اللائق بحال المكلفين، حتىٰ لو لم يؤخذ منه: لا يعد كلامًا، ولا علما دينيا، وإن وافقه في الحقيقة، لفوات أمر التدين، بل يعد من العلوم الحِكْمية.

وبالجملة: يشترط في الكلام أن يكون القصد فيه تأييد الشرع بالعقل، وأن تكون العقيدة مما وردت في الكتاب والسنة، ولو فات أحد هذين الشرطين: لا يسمىٰ كلامًا أصلًا»[2].

يؤرخ الملَطي (ت: ٣٧٧هـ) في عبارةٍ رشيقةٍ، لإخلال المعتزلة بالتوازن المفترض بين الدليل السمعيّ والدليل العقليّ:

«. . . **المعتزلة**: وهم أرباب الكلام، وأصحاب الجدل والتمييز، والنظر والاستنباط، والحجج علىٰ من خالفهم، وأنواع الكلام، **والمفرقون بين علم السمع وعلم العقل**، والمنصفون في مناظرة الخصوم . . .»[3].

---

(١) في الأصل: «الباحث».

(٢) طاش كبري زاده: مفتاح السعادة، ومصباح السيادة (٢/ ١٣٤)، وانظر نحوًا من هذه النظرة في: مقدمة ابن خلدون (٤٢٣)، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية (٢٥٩) وما بعدها.

(٣) التنبيه والرد (٣٥-٣٦).

ويبدو أن مراد الملطي، بهذه العبارة، هو موقف المعتزلة الذي يجعل حجيَّة السمع في مجال الأحكام الشرعية فقط، بينما يجعل الحجة في مسائل العدل والتوحيد للعقل وحده، حتىٰ إن ما ورد فيه من الأدلة المستقيمة التي تبهر العقول، وتوافق مقتضاها، بأحسن عبارةٍ وأوجز طريقٍ[1]، لا تُقبَل تأسيسًا وأصالةً، وإنما تبعًا وتأكيدًا، فيما يعبر عنه الجبائي (ت: ٣٠٣هـ) بقوله:

«إن سائر ما ورد به القرآن في التوحيد والعدل: ورد مؤكِّدًا لما في العقول؛ فأما أن يكون دليلًا بنفسه؛ فمحالٌ»[2]، وليس من مطمع في أن تكون باقي الأدلة: السنة والإجماع، أحسن حظًّا في المطالب الكلامية -عند المعتزلة- من نص الكتاب[3].

❁ ❁ ❁

وأما عن الأشاعرة: فقد اعتمد المذهب في أصله علىٰ التمسك بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ، والاعتصام بما ورد عن الصحابة والتابعين، وأئمة الحديث، كما صرح به أبو الحسن[4]، وأرخ له واحد من كبار أئمة الشافعية الأشعرية، وحفاظهم، الإمام البيهقي (ت: ٤٥٨هـ):

---

(١) انظر ما نقلته في ذلك عن القاضي عبد الجبار: أصول الدين عند الطبري (٥٥)، وأيضًا: ترجيح أساليب القرآن، لابن الوزير (١٩).

(٢) القاضي عبد الجبار: المغني (٤/ ١٧٤-١٧٥)، وانظر: شرح الأصول الخمسة (٨٨، ٦٩٠)، المعتمد لأبي الحسين (٢/ ٣٥، ١٠٢)، وانظر أيضًا: المدخل إلىٰ دراسة علم الكلام، لأستاذنا د.حسن الشافعي (١٤٩) وما بعدها، وأيضًا: أصول الدين عند الطبري (٥٥-٥٦).

(٣) إن ما ورد عن النظام من أن الحجة عند الاختلاف من ثلاثة أوجه: نص الكتاب، أو إجماع الأمة علىٰ نقل خبرٍ واحدٍ لا تناقض فيه، أو من جهة العقل وضرورته [انظر: نشوان الحميري: الحور العين (٢٧٣)]، أو: ما ورد عن واصل بن عطاء من إضافة الأجماع حجةً رابعةً إلىٰ هذه الأصول [انظر: النشار: نشأة الفكر (١/ ٣٩٥)] = إنما هو حديث عن الحجج بصفة عامة، دون النظر إلىٰ توزيع الأدوار الذي مرَّ بنا، وليس بين أيدينا وثائق واضحةٌ لتطور هذا الموقف عند المعتزلة [قارن: المدخل إلىٰ دراسة علم الكلام (١٤٩)]، لكننا نشير فقط إلىٰ أن خصوم المعتزلة من قديم، يذكرون عنهم الإعراض عن النص في هذه المطالب، والاعتماد علىٰ الدلالة العقلية، كما تشهد بذلك كتب عثمان بن سعيد الدارمي، وغيره.

(٤) انظر: الإبانة، للأشعري ف (٢٤-٢٥، ٥٢) ط د.فوقية حسين.

«إلىٰ أن بلغت النوبة إلىٰ شيخنا أبي الحسن الأشعري رَحِمَهُ اللهُ، فلم يحدث في دين الله حدثًا، ولم يأت فيه ببدعة؛ بل أخذ أقاويل الصحابة والتابعين، ومن بعدهم من الأئمة، في أصول الدين؛ فنصرها بزيادة شرح وتبيين، وأن ما قالوا في الأصول، وجاء به الشرع: صحيح في العقول؛ خلاف ما زعم أهل الأهواء، من أن بعضه لا يستقيم في الآراء.

فكان في بيانه: تقوية ما لم يزل[1] عليه من أهل السنة والجماعة، ونصرة أقاويل من مضىٰ من الأئمة . . . وذلك دأب من تصدىٰ من الأئمة في هذه الأمة، وصار رأسا في العلم من أهل السنة في قديم الدهر وحديثه»[2].

لكن لم يثبت الأتباع علىٰ ذلك، وإنما انتقلت إليهم فكرة الدور الكلامية، فآلت بهم إلىٰ تأخر رتبة النصوص الشرعية، والأدلة السمعية بعامة، عن النهوض بالحجة، في مقام: حدوث العالم، وإثبات الصانع، علىٰ نحو ما سبقهم إليه المعتزلة[3]، وهو الأمر الذي يؤرخ له ابن تيمية بقوله:

«ما يخالف هذه النصوص من القضايا التي يقال: إنها عقلية، ليست مما يُحتاج إليه في العلم بصدق الرسول؛ فعُلم بطلان قول القائل: إن تقديم النقل علىٰ العقل يوجب القدح فيه بالقدح في أصله؛ حيث تبين أن ذلك ليس قدحا في أصله.

وهذا الكلام في الأصل هو من قول الجهمية والمعتزلة وأمثالهم، وليس من قول الأشعري وأئمة أصحابه، وإنما تلقاه عن المعتزلة متأخرو الأشعرية، لما مالوا إلىٰ نوع التجهم، بل الفلسفة، وفارقوا قول الأشعري، وأئمة أصحابه، الذين لم يكونوا يقرون بمخالفة النقل للعقل، بل انتصبوا لإقامة أدلة عقلية توافق السمع»[4].

ويعنينا في هذا المقام أن نورد نصًّا مهمًّا في التأريخ لهذه القضية، قام به

---

(١) في تبيين كذب المفتري: «يدل»، والمثبت من درء التعارض.

(٢) تبيين كذب المفتري (١٠٣) ضمن نصٍّ مطوَّلٍ للبيهقي، وانظر: درء التعارض (٧/ ٩٩) وما بعدها.

(٣) انظر: المدخل إلىٰ دراسة علم الكلام (١٥٣) وما بعدها.

(٤) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٩٧).

أحد أعلام الشافعية السلفيين[١]، وهو أبو القاسم اللالكائي (ت: ٤١٨هـ)، الذي يفتتح كتابه، بعد الخطبة، بتقرير الدليل السمعي، ومنزلته من البحث العقدي[٢]، ثم يشير بعد ذلك إلىٰ منهج المخالفين، الذين يُحَكِّمون عقولَهم في تدبير مملكة الله، وهو هنا يشير بوضوح إلىٰ بعض آراء المعتزلة: في التحسين والتقبيح، والتعديل والتجوير، وغير ذلك:

«ولو رَدّ الأمور إليه، ورأىٰ تقديرها منه، وجعل له المشيئة في ملكه وسلطانه، ولم يجعل خالقًا غيرَه معه، وأذعن له: كان قد سلم من الشرك والاعتراض عليه؛ فهو راكض ليله ونهاره في الردِّ علىٰ كتاب الله تعالىٰ، وسنة رسوله ﷺ، والطعن عليهما، أو مخاصمًا بالتأويلات البعيدة فيهما، أو مسلِّطًا رأيه علىٰ ما لا يوافق مذهبه، بالشبهات المخترعة الركيكة، حتىٰ يتَّفق الكتاب والسنة علىٰ مذهبه، وهيهات أن يتَّفق!!

فأما إذا رجع إلىٰ أصله وما بنىٰ بدعته عليه: اعترض عليهما بالجحود والإنكار، وضرب بعضها ببعض من غير استبصار، واستقبل أصلهما ببهت الجدل والنظر من غير افتكار . . . وقابلها برأي النظّام والعلاف، والجبائي وابنه، الذين هم قذلة[٣] دينه؛ **قوم لم يتدينوا بمعرفة آية من كتاب الله في تلاوة أو دراية، ولم يتفكروا في معنىٰ آية**»[٤].

ويوازن -بعد ذلك- بين المعتزلة وأهل السنة، ومنهج كل من الفريقين في الاستدلال علىٰ ما يقرره من الاعتقاد:

«ثم ما قذفوا به المسلمين من التقليد والحشو، ولو كشف لهم عن حقيقة مذاهبهم، كانت أصولهم المظلمة، وآراؤهم المحدثة، وأقاويلهم المنكرة، كانت بالتقليد أليق، وبما انتحلوها من الحشو أخلق؛ إذ لا إسناد له في تمذهبه إلىٰ شرع سابق، ولا استناد لما يزعمه إلىٰ قول سلف الأمة، باتفاق مخالف

---

(١) سبق التأريخ لموقف السلفيين من (الكلام الأشعري)، في فصل: (العلاقة بين الشافعية والأشعرية).

(٢) سبق نقل نص كلامه عند الحديث عن الدليل السمعي.

(٣) في الأصل: «قدلة»، بالدال المهملة، خطأ؛ يقال: قَذَله، يَقْذُله، قَذْلًا: إذا عابه. لسان العرب (قذل).

(٤) شرح أصول أهل السنة (١/ ٩-١٢).

أو موافق؛ إذ فخره على مخالفيه بحذقه، واستخراج مذاهبه بعقله وفكره من الدقائق، وأنه لم يسبقه إلى بدعته إلا منافق مارق، أو معاند للشريعة مشاقق!!

فليس بحقيق مَن هذه أصولُه: أن يعيب على من تقلد كتاب الله وسنة رسوله، واقتدى بهما، وأذعن لهما، واستسلم لأحكامهما، ولم يعترض عليهما بظن أو تخرص واستحالة: أن يطعن عليه[1]؛ لأن: بإجماع المسلمين أنه على طريق الحق أقوم، وإلى سبل الرشاد أهدى وأعلم، وبنور الاتباع أسعد، ومن ظلمة الابتداع، وتكلف الاختراع: أبعد، وأسلم مِن الذي لا يمكنه التمسك بكتاب الله إلا متأولًا، ولا الاعتصام بسنة رسول الله ﷺ، إلا منكِرًا أو متعجِّبًا، ولا الانتساب إلى الصحابة والتابعين، والسلف الصالحين، إلا متمسخرًا مستهزيا»[2].

والأمر المهم -هنا- أن اللالكائي بعد أن تكلم عن بدع المعتزلة، عاد فأرخ ظهور بدعة القدرية الأولى، في عهد الصحابة، وذكر انطمار هذه المقالة، وخفوت أمر القدرية، **إلى أن ظهر قوم ادعوا أنهم أخلاف لمن قبلهم، وأنهم استدركوا عليهم النظر في حقائق المعقول، ونصرة مذاهبهم بالجدال**، قال:

«فرغبوا عنهما[3]، وعولوا على غيرهما، وسلكوا بأنفسهم مسلك المضلين، وخاضوا مع الخائضين، ودخلوا في ميدان المتحيرين، **وابتدعوا من الأدلة ما هو خلاف الكتاب والسنة؛ رغبة للغلبة وقهر المخالفين للمقالة، ثم اتخذوها دينا واعتقادا، بعدما كانت دلائل الخصومات والمعارضات، وضللوا من لا يعتقد ذلك من المسلمين، وتسموا بالسنة والجماعة**، ومن خالفهم وسموه بالجهل والغباوة، لاستعجال الرياسة، ومحبة اشتهار الذكر عند العامة، والتلقب بإمامة أهل السنة»[4].

---

(١) سياق الكلام: «فليس بحقيق من هذه أصوله، أن يعيب على من اتبع . . . أن يطعن عليه»، وليس يخلو أسلوبه -بحسب نشرات الكتاب المتاحة- من قلقٍ، أو اضطرابٍ.

(٢) شرح أصول أهل السنة (١/ ١٣-١٤).

(٣) يعني: الكتاب والسنة.

(٤) اللالكائي (١/ ١٧-١٨).

ومن البين أن اللالكائي هنا يشير إلىٰ متكلمة أهل الإثبات، من الكلابية والأشعرية، ومن سلك هذه الطريقة؛ فهؤلاء هم الذين ينتسبون لمن قبلهم من السلف، وهم الذين يتسمَّون بأهل السنة والجماعة، وهم الذين استعلموا الجدال العقلي مع الخصوم، ورتبوا له أدلة، صارت فيما بعد، جزءا من الاعتقاد، ثم إن اللالكائي -هنا- يسلكهم في جملة من ترك الأخذ بأدلة الكتاب والسنة، وعولوا علىٰ غيرهما.

ثم يقول: «فهلم الآن إلىٰ تديُّن المتبعين، وسيرة المتمسكين، وسبيل المقتدين[1] بكتاب الله وسنته، والمنادين بشرائعه وحكمته، الذين قالوا: ﴿رَبَّنَآ ءَامَنَّا بِمَآ أَنزَلْتَ وَٱتَّبَعْنَا ٱلرَّسُولَ فَٱكْتُبْنَا مَعَ ٱلشَّٰهِدِينَ﴾ [آل عمران: ٥٣]، وتنكبوا سبيل المكذبين بصفات الله، وتوحيد رب العالمين . . .»[2].

❁ ❁ ❁

وهكذا أتيح لنا أن نرصد تاريخ هذه القضية بين المذاهب الكلامية الكبرىٰ، وكيف كان موضع أصحابنا الشافعية من ذلك الخلاف، وكيف تطور موقف الفصيل الثاني للشافعية: الاتجاه الأشعري، من هذه القضية.

لم تلتئم هذه الأصول في صورتها التي آلت إليها عند المتأخرين، مع أصول الشافعي وأصحابه، في حين طردها السلفيون في البحث الكلامي، ومضوا معها، في غايتها.

نعم، ليس الأشاعرة كلهم شافعية الفروع، كما قد نعتذر عن ذلك، علىٰ إغماض؛ مع أن أهم أعلام المذهب الأشعري، وأهم من ظهرت لديه هذه الفكرة، بدءا من إمام الحرمين: الجويني (ت: ٤٧٨هـ)، أو حتىٰ من قبله: ابن فورك (ت: ٤٠٣هـ)، والبغدادي (ت: ٤٢٩هـ)، ومن بعده: الغزالي (ت: ٥٠٥هـ)، وانتهاء بالرازي (ت: ٦٠٦هـ) والآمدي (ت: ٦٣١هـ)[3]؛ هؤلاء الأعلام جميعًا هم من فقهاء الشافعية.

---

(١) في الأصل: «المتقدمين»، وأشار في الهامش إلىٰ نسخة: «المقدرين»، وكلاهما لا معنىٰ له هنا.
(٢) السابق (١/ ٢٠).
(٣) انظر: المدخل إلىٰ دراسة علم الكلام (١٥٥-١٥٨).

لكن ما تعذر فهمه، أو الاعتذار عنه: ذلك الانفعال بأصول المعتزلة، في هذه القضية المهمة، علىٰ حساب أصول إمام المذهب وكبار أصحابه، فيما يوشك أن يكون نكوصًا عن الأصول الكلامية لأبي الحسن، والأصول الفقهية للشافعي، وانتقالًا إلىٰ **(مربع الخصم)**؛ ليعود بنا ذلك، إلىٰ حيث كان الإمام الشافعي يذم الكلام، **ويفسره الأشعرية من الشافعية بأنه**:

«كلام أهل الأهواء، **الذين تركوا الكتاب والسنة، وجعلوا مُعَوّلهم عقولهم، وأخذوا في تسوية الكتاب عليها!!**

وحين حُمِلت إليهم السنة، بزيادة بيان لنقض أقاويلهم: اتهموا رواتها، وأعرضوا عنها.

فأما أهل السنة، فمذهبهم في الأصول مبني علىٰ الكتاب والسنة؛ وإنما أخذ من أخذ منهم في العقل: إبطالا لمذهب من زعم أنه غير مستقيم علىٰ العقل»[1].

❁ ❁ ❁

إن القضية عند أصحابنا الشافعية ليست عداوة مع النظر العقلي، كما أسلفنا[2]؛ لكن مدار المسالة علىٰ أن الحجة اللازمة للعباد: هي ما جاء به كتاب الله وسنة رسوله ﷺ؛ فلو قدر أن العقل «أدىٰ إلىٰ خلاف ما في الكتاب والسنة والإجماع، وجب تقديم هذه الأدلة علىٰ العقل. قال الله تعالىٰ: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]»؛ كما ينص عليه صاحبنا: ابن أبي

---

(١) البيهقي: مناقب الشافعي (١/ ٤٦٣)، وارتضىٰ هذا التفسير منه: ابن عساكر، وبنىٰ عليه. انظر: تبيين كذب المفتري (٣٣٦، ٣٣٩، ٣٥١)، وتابعهما السبكي في طبقاته (٢/ ١٧٤)، ونحوه في: مفتاح السعادة ومصباح السيادة، لطاش كبري زاده (٢/ ١٤٣). وانظر ما سبق في مبحث: (الكلام الأشعري، وجدل المشروعية).

(٢) يقول ابن تيمية: «واعلم أن أهل الحق لا يطعنون في جنس الأدلة العقلية، ولا فيما علم العقل صحته؛ وإنما يطعنون فيما يدَّعِي المعارض أنه يخالف الكتاب والسنة. وليس في ذلك -ولله الحمد- دليلٌ صحيحٌ في نفس الأمر، ولا دليلٌ مقبولٌ عند عامة العقلاء، ولا دليلٌ لم يُقْدح فيه بالعقل». درء التعارض (١/ ١٩٤).

الخير العمراني (ت: ٥٥٨هـ)[1].

لسنا هنا -إذًا- أمام أُحْجِيَّة مُعَمّاة، ولا نحن بين خيارين؛ أحلاهما مر: إما العربة، نجرها نحن بلا حصان، وإما أن نحمل أثقالنا علىٰ ظهورنا، ونمضي بالحصان آخرَ الطريق؛ بل الأمر أيسر من ذلك؛ فقط علينا أن نميز أي الخيارين أمامنا هو العربة، وأيهما هو الحصان؛ وساعتها سوف نعلم -بداهةً- أين نضع العربة من الحصان!!

هكذا بدت لنا قراءة هذا النص للإمام:

«**والعلم طبقات شتىٰ:**

الأولىٰ: الكتاب والسنة، إذا ثبتت السنة.

ثم الثانية: الإجماع، فيما ليس فيه كتاب ولا سنة.

والثالثة: أن يقول بعض أصحاب النبي ﷺ، ولا نعلم له مخالفًا منهم.

والرابعة: اختلاف أصحاب النبي ﷺ، في ذلك.

الخامسة: القياس علىٰ بعض الطبقات.

ولا يصار إلىٰ شيء، غير الكتاب والسنة، وهما موجودان.

وإنما يؤخذ العِلْمُ من أعلىٰ.

وبعضُ ما ذهبتَ إليه: خلافُ هذا؛

ذهبتَ إلىٰ أخذ العلم: من أسفل!!»[2].

(١) العمراني: الانتصار في الرد علىٰ القدرية (٢/ ٥٩٩)، وانظر (٢/ ٥٨٤)، وانظر: الانتصار لأصحاب الحديث، للسمعاني (٦٩-٧٠).

(٢) اختلاف مالك والشافعي -ضمن الأم- (٨/ ٧٦٤).

المبحث الثاني
موقف الشافعية من دليل الجوهر والعرض

دليل (الجوهر الفرد)، أو الجوهر والعرض: هو الدليل الأشهر عند المتكلمين عامة، والمعتزلة، ثم الأشاعرة من بعدهم؛ علىٰ إثبات (الصانع)؛ أي: الاستدلال علىٰ وجود الله.

يقوم ذلك الاستدلال علىٰ رفض مبدئي لبناء مسألة وجود الله علىٰ مجرد العلم الضروري (= الفطرة)[1]، أو الدليل النقلي[2]؛ لأن الدليل النقلي: إنما يُعرف من جهة الرسول، ﷺ، ولا يعرف صدق الرسول، حتىٰ يعرف حدوث العالم، ولا يعلم حدوث العالم، إلا بما يعلم به حدوث الأجسام[3]؛ وحدوث الأجسام: إنما يعرف بهذا الدليل المسمىٰ بدليل: الجوهر والعرض،

---

(١) يذكر الباقلاني الإنصاف (١٤): «العلم المُبْتَدأ في نفس . . نحو علم الإنسان بوجود نفسه»، في جملة العلوم الضرورية. والمتكلمون يقررون وجوب النظر، بأن معرفة الله: ليست (بديهية). انظر: أبكار الأفكار (١/ ١٥٦)، حواشي شرح الكبرىٰ، الحامدي (٣٨) وما بعدها، وحاشية شيخنا الشافعي، علىٰ غاية المرام، للآمدي (١٨). وينتقد الراغب الأصفهاني ذلك الموقف المنهجي للمتكلمين، باعتباره (غلطًا) معرفيًّا: «فإن قال المتكلمون: نحن عقلاء، وقد عرفنا بالاستدلال، لا ببديهة العقل؟ قيل: إنكم لم تنكروا أنكم عرفتموه، وإنما أنكرتم الوجه الذي منه عرفتم؛ وقد يعرف الإنسان الشيء، ثم لا يدري أنه عرف . . .». اهـ الاعتقادات (٣٧).

(٢) يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي: «الدلالة أربعة: حجة العقل، والكتاب، والسنة، والإجماع؛ ومعرفة الله تعالىٰ: لا تُنال إلا بحجة العقل» اهـ شرح الأصول الخمسة (٨٨). وينظر: الفائق في أصول الدين، لابن الملاحمي (٤٠).

(٣) انظر: شرح العقيدة الأصفهانية (٣٠٧) ت: السعوي.

أو الجوهر الفرد[1].

بدأ النقد (المبدئي) لهذا الدليل عند الشافعية، في مرحلةٍ مبكرةٍ، نسبيًّا، من تاريخ المذهب؛ فقد قيل لأبي العباس ابن سريجٍ (ت: ٣٠٦هـ): ما التوحيد؟

قال: **توحيد أهل العلم**، وجماعة المسلمين: أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدًا رسول الله، وتوحيد أهل الباطل من المسلمين: الخوض في الأعراض، والأجسام[2]؛ وإنما بعث النبي ﷺ، بإنكار ذلك[3]!!

وحاصل هذا الموقف النقدي: أن معرفة الله، وتوحيده بالشهادتين، هي الدين العام، الذي مضىٰ عليه أمر الناس، وأئمة المسلمين وعامتهم، وبهذا بعثت الأنبياء، وأن تكليف الناس أن يعرفوا الله عن هذه الأدلة الخاصة، والصنعة الكلامية المرتبة: مناقض لما بعث به النبي ﷺ من الحنيفية السمحة، وما مضىٰ عليه في دعوة الناس إلىٰ دين الله، والقبول منهم بالإقرار، والتوحيد.

وقد كانت هذه الوجهة النقدية، أحد الأصول التي انبني عليها (ذم الكلام) برمته، كما وقفنا عليه في (أصل المذهب)، من عند أئمته (المؤسسين):

«جاء رجل إلىٰ المزني يسأله عن شيء من الكلام؟

فقال: إني أكره هذا، بل أنهىٰ عنه كما نهىٰ عنه الشافعي.

فلقد سمعت الشافعي يقول: سئل مالك عن الكلام، و(التوحيد)؟

فقال مالك: محال أن يظن بالنبي ﷺ أنه علم أمته الاستنجاء ولم يعلمهم التوحيد، والتوحيد ما قاله النبي ﷺ: «**أمرت أن أقاتل الناس؛ حتىٰ يقولوا**:

---

(١) انظر: الإرشاد، للجويني (٣٩) وما بعدها، الفائق، لابن الملاحمي (٤١) وما بعدها، مقدمة مناهج الأدلة، د.محمود قاسم، (١٢).

(٢) يقول شيخ الإسلام: «ولم يرد بذلك أنه أنكر هذين اللفظين، فإنهما لم يكونا قد أحدثا في زمنه [يعني: في زمن النبي ﷺ]؛ وإنما أراد: إنكار ما يُعنىٰ بهما من المعاني الباطلة؛ فإن أول من أحدثهما الجهمية والمعتزلة، وقصدهم بذلك إنكار صفات الله تعالىٰ، أو أنْ يُرىٰ، أو أن يكون له كلامٌ يتصف به، وأنكرت الجهمية أسماءه أيضًا..» اهـ، مجموع الفتاوىٰ (١٧/٣٠٥).

(٣) رواه أبو عبد الرحمن السلمي في: الرد علىٰ أهل الكلام، كما في منتخبه، للمقرئ (٨٦)، والأصبهاني في الحجة (١/٩٦)، ونصر المقدسي، في الحجة علىٰ تارك المحجة (٢/٦٨٣)، وقال محققه: «إسناده صحيح». ورواه أيضًا، الهروي في ذم الكلام (٤/٣٨٦). وانظر: صون المنطق (٧٥).

لا إله إلا الله»؛ فما عصم به الدم والمال: حقيقة التوحيد»[1].

ومن هذا المنطلق: يترجم أبو القاسم اللالكائي (ت: ٤١٨هـ) في كتابه: «سياق ما يدل، من كتاب الله ﷻ، وما روىٰ عن رسول الله، ﷺ، علىٰ أن وجوب معرفة الله تعالىٰ وصفاته: بالسمع؛ لا بالعقل»[2].

ويتحدث أبو القاسم سعد بن عليٍّ الزَّنْجانيُّ (ت: ٤٧١هـ)، في «شرح قصيدته الرائية»، عما حبا الله به عباده من (العقل)، وفضلهم به، وفاوت بينهم في نصيبهم منه، وانتفاعهم به، ثم يقول:

«ثم، علىٰ الأحوال كلها: لم يكله إلىٰ عقله، ولم يخله وإياه، بل بعث إليه الرسل، مبشرين ومنذرين: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]؛ فأكد الأوامر والزواجر ببعثة الرسل مؤيَّدين بالمعجزات الخارجة عن العادات، دلالة لهم علىٰ صدقهم، وعلىٰ ما جاؤوا به من عند الله، وجعل ذلك حاكما علىٰ العقل، ومُزيحا لعلة الخلق؛ فقال لرسوله، ﷺ: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أُنذِرُكُم بِٱلْوَحْىِ﴾ [الأنبياء: ٤٥]، وقال: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]؛ فلم يعذر أحدًا بلغته النذارة، في ترك ما أتىٰ به النذير؛ بل ألزمه اللوم في مخالفة أمره»[3].

❁ ❁ ❁

يمضي أصحابنا في هذا الموقف النقدي لدليل (الجوهر والعرض)، وتتعمق مضامينه، ويظهر بصورة أكثر منهجية، لدىٰ اثنين من أعلام الشافعية الكبار:

أما أول الرجلين، فهو الفقيه والمحدث الشافعي الكبير: أبو سليمان الخطابي (ت: ٣٨٨هـ)، الذي عُنيَ بهذه المسألة في كتابه المهم: (الغنية عن الكلام وأهله) باعتبارها أحد الأصول التي قام عليها علم الكلام المذموم عند السلف:

---

(١) رواه أبو عبد الرحمن السلمي في ذم الكلام، كما في المنتخب للمقرئ (٩٢)، ومن طريقه الهروي في ذم الكلام (٤/ ٢٨٢)، ونصر المقدسي في الحجة (٢/ ٦٨٤). وانظر: منازل الأئمة الأربعة، للسلماسي (١٩١)، والتسعينية، لشيخ الإسلام (٣/ ٧٨٣).

(٢) انظر: شرح أصول أهل السنة (٢/ ١٩٣) وما بعدها. وقد سبق في مبحث: (الكلام الأشعري. .) نقل نصٍّ مهمٍّ عن اللالكائي، يذكر فيه موقفه من الاستدلال العقلي عند المتكلمين، وما ترتب عليه، وأن ذلك كان أحد أهم أسباب موقفه النقدي من البحث الكلامي.

(٣) شرح القصيدة الرائية (٨٢أ).

يتحدث الخطابي عن الفتنة بالكلام وأهله، وميل بعض منتحلي السنة إلىٰ المقالات الكلامية، **واعتذارهم عن «ذلك بأن الكلام وقاية للسنة**، وجُنّة لها، يُذب به عنها، ويُذاد به عن حرمها».

ويرىٰ الخطابي أن هذا الذب عن السنة، لم يكن أكثر من دعوىٰ، حتىٰ إذا «استزلهم عن واضح المحجة، وأورطهم في شبهات تعلقوا بزخارفها، وتاهوا عن حقائقها»: ازدادت حيرتهم؛ «فلم يخلصوا منها إلىٰ شفاء النفس، ولا قبلوها بيقين علم».

وبدلا من أن يكون الرأي والمذهب تابعا للسنة، التي قام للذب عنا، بلهَ القرآن العظيم، عادوا علىٰ وقايتهم التي ادعوها، فأوهنوها بأنواع الشبهات:

«ولما رأوا كتاب الله ينطق بخلاف ما انتحلوه، ويشهد عليهم بباطل ما اعتقدوه: ضربوا بعض آياته ببعض، وتأولوها علىٰ ما سَنَح لهم في عقولهم، واستوىٰ عندهم علىٰ ما وضعوه من أصولهم، ونصبوا العداوة لأخبار رسول الله ﷺ، ولسنته المأثورة عنه، وردوها علىٰ وجوهها

ولو سلكوا سبيل القصد، ووقفوا عند ما انتهىٰ بهم التوقيف: لوجدوا بَرْدَ اليقين، ورَوْح القلوب، ولكثُرت البركة . . .».

يعتمد الخطابي، في رفضه لطريقة الجوهر والعرض، وما بناه المتكلمون عليها، علىٰ أن هذه الطريقة مبتدعة، تركها السلف -عن بينة- لما علموا ما فيها:

«ومعلوم أن أمر التوحيد، وإثبات الصانع؛ لا تزال الحاجة ماسَّةً إليه أبدًا، في كلِّ وقتٍ وزمانٍ، ولو أخّر عنه البيان: لكان التكليف واقعًا بما لا سبيل للناس إليه، وذلك فاسدٌ، غيرُ جائزٍ.

وإذا كان الأمر علىٰ ما قلناه، وقد عُلم يقينًا أن النبي ﷺ: لم يدعهم -في أمر التوحيد- إلىٰ الاستدلال بالأعراض وتعلقها بالجواهر وانقلابها فيها، إذ لا يمكن واحدًا من الناس أن يروي عنه ذلك، ولا عن أحدٍ من أصحابه من هذا النمط حرفًا واحدًا فما فوقه، لا من طريق تواترٍ ولا آحادٍ = عُلم أنهم قد ذَهبوا خلاف مذهب هؤلاء، وسلكوا غير طريقتهم.

ولو كان في الصحابة قومٌ يذهبون مذاهب هؤلاء في الكلام والجدل: لعُدُّوا من جملة المتكلمين، ولنُقل إلينا أسماء متكلِّميهم، كما نُقل إلينا أسماء فقهائهم وقرَّائهم وزُهَّادهم؛ فلمَّا لم يظهر ذلك: دلَّ علىٰ أنه لم يكن لهذا الكلام عندهم أصلٌ».

يقرر الخطابي أن إيمان السابقين، إنما كان عن طريق الإيمان بالنبوة، بعد ثبوتها لديهم، بما شاهدوه من المعجزات[1].

وكان -أيضًا- لما «وجدوه في أنفسهم، وفي سائر المصنوعات، من آثار الصنعة، ودلائل الحكمة الشاهدة أن لها صانعًا حكيمًا . . .، ثم تبيَّنوا وحدانيته وعلمه وقدرته، بما شاهدوه من اتساق أفعاله علىٰ الحكمة، واطرادها في سبلها . .

ثم علموا سائر صفاته، توقيفًا عن الكتاب المنزَّل، الذي بان حقُّه، وعن قول النبي ﷺ، الذي قد ظهر صدقه، ثم تلقىٰ جُملة أمر الدين عنهم أخلافهم وأتباعهم، كافَّةٌ عن كافَّةٍ، قرنًا بعد قرن».

يقرر الخطابي (ت: ٣٨٨هـ) أن الاستدلال بـ (آثار الحكمة، ودلائل الصنعة) الظاهرة في الكون: هو طريق (شرعي) للمعارف الإلهية؛ شرعي لأن الشرع دل الناس عليها، ودعاهم إليها[2]: «وقد نبههم الكتاب عليه، ودعاهم إلىٰ تدبره وتأمله، والاستدلال به علىٰ ربوبيته؛ فقال: ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢١]، إشارة إلىٰ ما فيها من آثار الصنعة، ولطيف الحكمة، الدالين علىٰ وجود الصانع الحكيم، لما ركب فيها من الحواس . . .

وكقوله تعالىٰ: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلۡإِبِلِ كَيۡفَ خُلِقَتۡ ۝١٧ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيۡفَ رُفِعَتۡ ۝١٨ وَإِلَى ٱلۡجِبَالِ كَيۡفَ نُصِبَتۡ ۝١٩ وَإِلَى ٱلۡأَرۡضِ كَيۡفَ سُطِحَتۡ﴾ [الغاشية: ١٧-٢٠]، وكقوله: ﴿إِنَّ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ لَأٓيَٰتٖ لِّأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾

---

(١) يقول شيخ الإسلام: «هذه الطريق: يستدل صاحبها بالنبوة علىٰ حدوث العالم، لأن معرفة الصانع تعلم بدون ذلك، إما بالأدلة الأُخر، وإما بالفطرة. وصدقُ الرسول؛ مبنيٌّ علىٰ مقدمات ضرورية قريبة، أو نظرية قريبة من الضرورية، ثم يستدل بقوله علىٰ حدوث العالم» اهـ، بيان تلبيس الجهمية (٢/ ١٤٤).

(٢) ينظر تقريرًا مهمًّا لشيخ الإسلام حول ذلك المعنىٰ: درء التعارض (١/ ١٩٨-١٩٩).

[آل عمران: ١٩٠]، وما أشبه ذلك من جلال الأدلة، وظواهر الحجج، التي يدركها كافة ذوي العقول، وعامة من يلزمه الخطاب، مما يطول تتبعه واستقراؤه.

فعن هذه الوجوه: ثبت عندهم أمر الصانع، وكونه.

ثم علموا وحدانيته، وعلمه: وقدرته: بما شاهدوه من اتساق أفعاله علىٰ الحكمة. . ».

لا يعني ذلك الموقف من الخطابي أنه ينكر أدلة العقول بعامة، أو أنه ينكر أصل النظر، بل يتخصص إنكاره بهذه الطريق المعينة، التي علق المتكلمون أمر الدين والتوحيد عليها:

«لا ننكر أدلة العقول والتوصل بها إلىٰ المعارف، ولكنا لا نذهب في استعمالها إلىٰ الطريقة التي سلكتموها، في الاستدلال بالأعراض، وتعلقها بالجواهر، وانقلابها فيها؛ علىٰ حدوث العالم وإثبات الصانع؛ ونرغب عنها إلىٰ ما هو أوضح بيانًا، وأصح برهانًا.

وإنما هو شيء أخذتموه عن الفلاسفة، وتابعتموهم عليه[1]**، وإنما سلكت الفلاسفة هذه الطريقة لأنهم لا يثبتون النبوات، ولا يرون لها حقيقة**، فكان أقوىٰ شيء عندهم في الدلالة علىٰ إثبات هذه الأمور، ما تعلقوا به من الاستدلال بهذه الأشياء.

فأما مثبتو النبوات، فقد أغناهم الله ﷻ عن ذلك، وكفاهم كُلفة المؤونة في ركوب هذه الطريقة المنعرجة، التي لا يؤمن العنت علىٰ راكبها، والانقطاع علىٰ سالكها»[2]!!

وقد احتفىٰ بهذا البحث المعمَّق لدىٰ الخطابي، من أصحابنا الشافعية: قِوام

---

(١) يعلق ابن تيمية علىٰ ذلك بقوله: «كثير من الفلاسفة يبطل هذه الطريقة، كأرسطو وأتباعه، فلم يوجد عنهم، ومن الفلاسفة من يقول بها، والذين قالوا بها من أهل الكلام: ليس كلهم أخذها عن الفلاسفة؛ بل: **قد تتشابه القلوب**». درء التعارض (٧/ ٢٩٥).

(٢) انظر: الغنية عن الكلام وأهله (٢٣) وما بعدها، وأصل الرسالة مفقود، وإنما نشرت اعتمادًا علىٰ ما نقله السيوطي في صون المنطق (٩١-١٠١)، وتلخيص شيخ الإسلام لمقاصدها، وتعليقه عليها. انظر: درء التعارض (٧/ ٢٧٨) وما بعدها، وانظر أيضًا: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٢٥١-٢٥٥) ط قاسم. علىٰ أننا ننبه هنا أن الخطابي يمنع من سلوك هذه الطريقة، لأنها -أولًا- مبتدَعةٌ، خارجةٌ عما كانت عليه =

السنة الأصبهاني (ت: ٥٣٥هـ) الذي نقل عنه نصًّا مطوَّلًا في كتابه الحجة[١].

❁ ❁ ❁

وأما ثاني الرجلين، فهو أبو المظفَّر السَّمْعانيّ (ت: ٤٨٩هـ) الذي يكمل ما أصل له الخطابي؛ فإذا كان الخطابي قد صنف في **(الغنية عن الكلام وأهله)**، فإن أبا المظفَّر يصنف كتابًا في **(الانتصار لأصحاب الحديث)**، يضمِّنه فصلًا في مناقشة طريقة النظر عند المتكلمين، ويقرِّر فيه فكرة الخطابي، في بدعية طريقة النظر في الجواهر والأعراض، ويبيِّن أن **إيمان السابقين إنما كان عن ثبوت النبوات**:

«فلما صحَّت عندهم نبوَّته، ووجدوا صدقه في قلوبهم: وجب عليهم تصديقه فيما أنبأهم به من الغيوب، ودعاهم إليه من وحدانية الله ﷻ، وإثبات صفاته، وسائر شرائط الإسلام».

يؤكد السَّمْعانيُّ علىٰ أن طريق النظر الكلامي ليس إلا مهلكة، لا يصل بصاحبه إلىٰ مقصوده، لا في علم ولا عمل[٢]:

«**ولو أعطىٰ الخصمُ النَّصَفة، لا يجد بُدًّا من الإقرار: أن من كان غوره في النظر أكثر، كانت حيرته في الدين أشد وأعظم**؛ وهل رأىٰ أحد متكلِّمًا أداه نظره وكلامه إلىٰ تقوىٰ في الدين، أو ورعٍ في المعاملات، أو سدادٍ في الطريقة، أو زهدٍ في الدنيا، أو إمساكٍ عن حرامٍ أو شبهةٍ، أو خشوعٍ في عبادةٍ، أو ازديادٍ

= علوم السلف، ولأنها محفوفةٌ بالمخاطر، وسلوكها غير مأمون العاقبة، وإن كان هو لم يقطع بأنها باطلةٌ في نفسها، وهو ما ينتقده عليه شيخ الإسلام ابن تيمية، ويرىٰ أنها باطلةٌ في نفسها. انظر: درء التعارض (٧/ ٢٨٦) وما بعدها.

(١) انظر: الحجة في بيان المحجة (١/ ٣٧١) وما بعدها، ولم ينتبه ناشر الغنية إلىٰ هذا النقل.

(٢) قال رجل لابن عقيلٍ الحنبلي (ت: ٥١٣هـ): «ترىٰ لي أن أقرأ علم الكلام؟ فقال: الدين النصيحة؛ أنت الآن، علىٰ ما بك: مسلمٌ، سليمٌ، وإن لم تنظر في الجُزء، وتعرف الطَّفرة، ولا عرفتَ الخلاء والملاء، والجوهر والعرض، وهل يبقىٰ العرض زمانين؟ وهل القدرة مع الفعل أو قبله؟ وهل الصفات زائدة علىٰ الذات؟ وهل الاسم عين المسمىٰ أو غيره؟ وإني أقطع أن الصحابة، ﷺ: ماتوا، وما عرفوا ذلك!! فإن رأيت طريقة المتكلمين، أجود من طريقة أبي بكر وعمر؛ فبئسَ الاعتقاد، وقد أفضىٰ علم الكلام بأربابه إلىٰ الشكوك» اهـ، نقله ابن مفلح في الآداب الشرعية (١/ ٢٢٤).

في طاعةٍ، أو تورُّعٍ عن معصيةٍ، إلَّا في الشَّاذِّ النادر . . .

فلئن دلهم النظر علىٰ اليقين والتوحيد؛ فبئس ثمرة اليقين هذا، وتعسا لتوحيد أداهم إلىٰ مثل هذه الأشياء، وأوردهم هذه المتالف في الدين».

يستدرك السَّمْعانيُّ ببيان أن المشكلة التي يبحثها هي مشكلة: ما الأصل المتبوع، وما الفرع التابع؛ فإذا استقر عند الناظر أن الأصل المتبوع هو الوحي، فلا عليه أن ينظر بما يزيده إيمانًا ويقينًا بذلك، وليس ذلك من الذم في شيءٍ:

«علىٰ أننا لا ننكر النظر قدرَ ما ورد به الكتاب والسنة، لينال المؤمن بذلك زيادة اليقين، وثَلَج الصدر، وسكون القلب؛ وإنما أنكرنا طريقة أهل الكلام فيما أسسوا. .»[1].

يؤرخ أبو المظفَّر السَّمْعانيّ (ت: ٤٨٩هـ)، في نص مهم له، أودعه كتابه في أصول الفقه (القواطع)، لمسلك الاعتماد علىٰ العقل وحده، في معرفة الصانع، وعدم الاعتماد علىٰ النبوات، ويقرنه بمسلك الفلاسفة، الذين تاهوا في مهامه الطريق:

«ليس من الحكمة تخلية الإنسان وعقله؛ لأن عقول عامة الناس مغمورة بالهوىٰ، مكفوفة عن بلوغ المقالة بالميل الطبعي إلىٰ خلاف ما يهدىٰ إليه[2].

ولهذا السر: ارتطم[3] أكثر العقلاء في مهاوي الحيرة، ولَحِقهم من الدَّهَش والتردد: ما ليس وراءه غاية.

والدليل علىٰ هذا: أنا لا نجد أحدًا خلاه الله وعقله، بل بعث الرسل وأنزل الكتب؛ ولو كان العقل يستقل بشيءٍ ما: لجاز أن يوجد عبد خُلّي وعقله، من غير أن يدخل تحت رِبقة أحد من الأنبياء يدعونه إلىٰ صانعه.

وهؤلاء الفلاسفة الذين اتبعوا العقول، ولم ينقادوا لأحد من الأنبياء فيما

---

(١) انظر: الانتصار لأصحاب الحديث (٥٩) وما بعدها. والفصل المشار إليه نقله قوام السنة الأصبهاني عن شيخه السَّمْعانيّ. انظر: الحجة في بيان المحجة (٢/ ١١٥-١٢٢، ١٤١-١٤٦)، وانظر أيضًا: صون المنطق، للسيوطي (١٧٠-١٧٨).

(٢) ينظر ما يقرره الجاحظ -المعتزلي- حول هذا المعنىٰ، في رسائله (٤/ ٣١٨-٣٢٣).

(٣) في الأصل: «يطمّ»، وأشار إلىٰ نسخة: «ولهذا النظر أكثر. .»، والصواب -إن شاء الله- ما أثبتُّه، وفي الانتصار لأصحاب الحديث (٦٤) يستخدم السَّمْعانيّ نفس العبارة.

يُعرَف، وأرادوا إدراك الحق بالعقل المحض: أما يراهم المعتبر كيف ارتكسوا وانتكسوا، ولا دقةَ في النظر العقلي، إلا وهو[1] دون دقة نظرهم؛ فإنهم بلغوا من هذا الباب إلىٰ ما يحار دونه الوهم، ويضل عن إدراكه الفهم. هذا بعد قيامهم علىٰ أخلاقهم بتهذيبها، وعلىٰ طبائعهم بتأديبها، ورضىٰ أكثرِهم من الدنيا بالقوت اليسير، وعزوف أنفسهم عن الملاذ والشهوات.

فلما تخلوا وعقولهم، وطلبوا الحق من جهته[2]، ولم يصلوا إليه بتأييد سماوي، وبرهان إلهي، ووحي غيبي: ترددوا وتبلدوا، واعتقدوا العقل الفعال، والنفْس الكُلّي، وعِلة العلل، والهيولىٰ، وغير ذلك من ألفاظ مهولة، وضعوها علىٰ وفق مذاهبهم.

وقد كان قصدُهم طلبَ الصانع، ولكنهم لما تخلَّوا بعقلهم، وَحِلُوا وعقلَهم؛ فليعتبر معتبر، ولينظر ناظر إلىٰ أي شيء صار أمرهم، وأي شيء فاتهم؛ فإنهم علىٰ وفق ما ذهبوا إليه: لا يتصور اعتقاد وحدانية الصانع، وكثير منهم اعتقد خمسة قدماء، وكثير منهم اعتقد قديمين اثنين، إلىٰ غير ذلك مما لا يخفىٰ علىٰ العلماء.

والسعيد من وعظ بغيره؛ فليتق امرؤ ربه، ولْيُبْقِ علىٰ نفسه، ولا يُدخلْ في دينه ما ليس منه، وليتبع الوحي الشرعي، وليلتمس التأييد الإلهي، ولا يغتر بزخارف من القول، وأباطيل من البهت . . .»[3].

غير أن السَّمْعانيَّ (ت: ٤٨٩هـ) يعود في مناسبة أخرىٰ إلىٰ هذه المشكلة، التي تشغل حيزًا كبيرًا من فكر السَّمْعانيِّ ومنهجه، ليجعلها فارقًا مهمًّا بين طريق المتكلمين، وطريق أهل الحديث؛ فالكلام جدل وشبهات، واقتحام للورطات، وأما طريق أهل الحديث ففيه الرَّوْح، وبرد اليقين:

«**وأما إيجاب معرفة الأصول، علىٰ ما يقوله المتكلمون: فبعيدٌ جدًّا عن الصواب**؛ ومتىٰ أوجبنا ذلك: فمتىٰ يوجد في العوام من يعرف ذلك، وتصدر عقيدته عنه؛ بل يكون أكثر العوام بحيث لو عرض عليهم تلك الدلائل؛ لم

---

(١) «وهو»: كذا، ومقتضىٰ السياق: وهي.

(٢) كذا، ومراده: من جهة العقل.

(٣) قواطع الأدلة، لابن السَّمْعانيّ (٣/ ٤٢٠-٤٢٣).

يفهموها أصلًا، فضلًا عن أن يصيروا أصحاب دلائل، ويقفوا علىٰ العقائد بالطرق البرهانية.

وإنما غاية العامي: هو أن يتلقىٰ ما يريد أن يعتقده ويلقىٰ به ربه؛ من العلماء، ويتبعهم في ذلك ويقلدهم، ثم يسلمون عليها بقلوب سليمة، طاهرة عن الأدغال والأهواء، ثم يعضون عليها بالنواجذ، فلا يحولون ولا يزولون عنها، ولو قطعوا إربًا[1]؛ فهنيئا لهم السلامة، والبعد عن الشبهات الداخلة علىٰ أهل الكلام، والورطات التي تورطوا فيها، حتىٰ أدت بهم إلىٰ المهاوي والمهالك، ودخلت عليها الشبهات العظيمة، وصاروا في الآخرة متحيِّرين عمهين.

ولهذا لا يوجد منهم متورعٌ متعفِّفٌ إلا القليل، لأنهم أعرضوا عن ورع اللسان، وأرسلوها في صفات الله تعالىٰ بجرأةٍ عظيمةٍ، وعدم مهابةٍ وحرمةٍ؛ ففاتهم ورع سائر الجوارح، وذهب ذلك عنهم بذهاب ورع اللسان، والإنسان كالبنيان يشد بعضه بعضًا، وإذا خرب جانب منه تداعىٰ سائر جوانبه للخراب!!

ولأنه ما من دليل لفريق منهم يعتمدون عليه، إلا ولخصومهم عليه الشبه القوية؛ بل يدَّعون لأنفسهم مثلَ ذلك الدليل سواء. وغاية الواحد منهم: الفَلَج والعلو علىٰ صاحبه، بزيادة الحذق في طريقة الجدل. وبينهم أوضاع يناظرون عليها، ويطالبون الخصم بطردها؛ فإذا لم يفوا بطردها سموها انقطاعا وعجزا.

وعلىٰ أنا لا ننكر، من الدلائل العقلية: بقدر ما ينال المسلم به برد اليقين، ويزداد به ثقةً فيما يعتقده، وطمأنينةً.

وإنما ننكر: إيجاب التوصل إلىٰ العقائد في الأصول بالطريق الذىٰ اعتقدوه، وساموا جميع الخلق سلوك طريقهم، وزعموا أنه من لم يفعل ذلك؛ فلم يعرف الله تعالىٰ.

ثم أدىٰ بهم ذلك إلىٰ تكفير العوام أجمع؛ وهذا هو الخطة الشنعاء، والداء العضال..»[2].

---

(١) كذا في المطبوع، وصوابه: «آرابا».

(٢) قواطع الأدلة في أصول الفقه (٥/ ١١٤-١١٦).

فإذا علمنا أنه يقرر ذلك المعنىٰ، ويعيده أكثر من مرةٍ في كتابه في أصول الفقه، الذي هو أجل كتاب للشافعية، نقلا وحجاجا[1]، وعلمنا أنه إنما أراد بكتابه هذا تمييز طريقة الفقهاء من طريقة المتكلمين وتكلفاتهم[2] = **كان منطقيًّا أن نعود، مع بحث السَّمْعانيِّ إلىٰ ما أرخنا له في الباب الأول، من انفصال (الجدل الكلامي، عن بحث الفقهاء ومنهجهم!!**

ولذلك حكىٰ في هذا الموضع: أن أكثر الفقهاء علىٰ خلاف مسلك المتكلمين:

«**وأما الكلام في مسائل الأصول**: فقد ذهب جميع المتكلمين، وطائفة من الفقهاء إلىٰ أنه لا يجوز للعامي التقليد فيها، ولا بد أن يعرف ما يعرفه بالدليل، وقالوا: العقائد الأصولية عقلية، والناس جميعًا مشتركون في العقل، ولأن العلم بها واجب، والعلم لا يحصل للمقلد بتقليد غيره، ولأن الدلائل علىٰ الأصول ظاهرة، وليست غامضة، فتكليف العامي ليعرف الأصول بدلائلها: لا يؤدي إلىٰ الحرج الشديد فيسقطَ عنهم لذلك؟

واعلم أن أكثر الفقهاء علىٰ خلاف هذا؛ وقالوا: لا يجوز أن نكلف العوام اعتقاد الأصول بدلائلها، لأن في ذلك المشقة العظيمة، والبلوىٰ الشديدة، وهي في الغموض والخفاء أشد من الدلائل الفقهية في الفروع، ولهذا خفيت علىٰ كثير من العقلاء، مع شدة عنايتهم في ذلك، واهتمامهم العظيم به، فصارت دلائل الأصول، مثل دلائل الفروع.

ولأنا نحكم بإيمان العامة، ونقطع أنهم لا يعرفون الدلائل ولا طرقها، وإنما شأنهم التقليد والاتباع المحض»[3].

❁ ❁ ❁

سوف يمتد هذا الموقف النقدي من دليل (الجوهر والعروض)، وأصوله المعرفية، لنجد قِوام السنة الأصبهاني (ت: ٥٣٥هـ) الذي يحتفي به، آثرا له عن

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي (١/ ١٠)، وانظر: طبقات الشافعية، للسُّبكيِّ (٥/ ٣٤٣).

(٢) قواطع الأدلة (١/ ٥-٧).

(٣) القواطع (٥/ ١١٣).

الخطابي (ت: ٣٨٨هـ)، وأبي المظفَّر السَّمْعانيّ (ت: ٤٨٩هـ)؛ يعود وينسب هذا الموقف النقدي إلىٰ (السلف) عامة، ويستدل بذلك علىٰ بطلانه:

«**أنكر السلف الكلام في الجواهر والأعراض**، وقالوا: لم يكن علىٰ عهد الصحابة والتابعين، رضي الله عن الصحابة، ورحم التابعين.

ولا يخلو أن يكونوا سكتوا عن ذلك، وهم عالمون به؛ فيسعنا السكوت عما سكتوا عنه. أو يكونوا سكتوا عنه، وهم غير عالمين به؛ فيسعنا أَلَّا نعلمَ ما لم يعلموه.

والحديث الذي ذكرناه[1] يقتضي أن ما تكلم فيه الآخرون من ذلك ولم يتكلم فيه الأولون؛ يكون مردودا.

قال علماء السلف: ما وجدنا أحدًا من المتكلمين في ماضي الأزمان إلىٰ يومنا هذا رجع إلىٰ قول خصمه، ولا انتقل عن مذهبه إلىٰ مذهب مناظره، فدل أنهم اشتغلوا بما تركه خير من الاشتغال به، وقد ذم السلف الجدال في الدين، ورووا في ذلك أحاديث؛ وهم لا يذمون ما هو الصواب»[2].

ثم نجد ذلك الموقف النقدي، أخيرًا، عند الإمام يحيىٰ بن أبي الخير العمراني (ت: ٥٥٨هـ)، في رده علىٰ المعتزلة (الانتصار)، حيث يشير إلىٰ المقدمات التي ينبني عليها الاستدلال الكلامي بالجواهر والأعراض، بحسب قراءة العمراني وتأريخه:

«وعند المعتزلة والقدرية: لا تصح المعرفة بالله لأحد إلا بالأدلة التي رتبها المتكلمون في الجواهر والأعراض، ولا يكون المؤمن مؤمنًا حتىٰ يعرف ستة أبواب وضعها الفلاسفة، وهي: معرفة الجواهر الأعراض والأجسام . . .».

ثم يذكر أنه ألف رسالة سابقة عن كتاب الانتصار، تعمد فيها الإعراض عن أدلة المتكلمين، وأن خصمه المعتزلي أنكر عليه ذلك الإعراض:

«**وقد أظهر هذا الرجل بدامغه الإنكار عليّ بقولي في الرسالة: تركت الاستدلال بأدلة المتكلمين، ولا شك أن رأيه بذلك رأي أسلافه**»!!

---

(١) يعني به حديث عائشة، رضي الله عنها، مرفوعا: «مَن أحدَثَ في أمرِنا هذا ما ليس فيه فهو رَدٌّ». متفقٌ عليه.

(٢) الحجة في بيان المحجة (١/ ٩٩-١٠٠).

ويشرح العمراني سبب إعراضه عن هذه الأدلة الكلامية، واستغنائه بالأدلة السمعية:

«**واعتماد أهل السنة وأصحاب الحديث في الاستدلال على الله تعالىٰ، وعلىٰ صفاته، وعلىٰ البعث: إنما هو بما أرشد الله إليه في القرآن**، لأن الله سماه شفاءً وبيانًا، بقوله تعالىٰ: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الإسراء: ٨٢]، وقوله تعالىٰ: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٨]؛ وليس بعد بيان الله بيان ولا بعد شفائه شفاء[(١)].

وقد أمر الله نبيه ﷺ، أن يقول: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَىَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا﴾ [الكهف: ١١٠]، وقوله تعالىٰ: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أُنذِرُكُم بِٱلْوَحْىِ﴾ [الأنبياء: ٤٥]».

ينتقل العمراني من بيان الحجة في كفاية الأدلة السمعية، بما هي وحي من عند الله، جعل الله فيه الشفاء والرحمة، والهدىٰ والبيان؛ إلىٰ ما تضمنته كثير من نصوص الوحي، من وجوه الدلالات العقلية المستقيمة، الملائمة للشريعة في تيسيرها وسماحتها، والفطرة في نقائها واستقامتها[(٢)]:

---

(١) يقول ابن الوزير اليماني، رحمه الله: «ينبغي للخلق أن يعرفوا جلال الله وعظمته، بقوله الصادق المعجز، لا بقول المتكلمين: إن الأعراض حادثة، وإن الجواهر لا تخلو من الأعراض الحادثة، فهي حادثةٌ، ثم الحادثة تفتقر إلىٰ محدِث، فإن تلك التقسيمات والمقدمات الرسمية: تشوّش قلوبَ المؤمنين، لا سيما وهي صادرةٌ من غير مليٍّ بالدِّين، ولا مضطلعٍ بحمل شريعة سيد المرسلين والأولين والآخرين، صلىٰ الله عليه وعلىٰ آله أجمعين. والدلالات الشرعية الصادرة عن الله اللطيف الخبير، وعن رسوله البشير النذير: تقنع وتسكن النفوس، وتغرس في القلوب الاعتقادات الصحيحة الجازمة، ولقد بعُد عن التوفيق، مَن سلك طريقة المتكلمين، وأعرض عن كتاب رب العالمين» اهـ، من العواصم والقواصم (٣/ ٣٦٤).

(٢) يقول شيخ الإسلام رحمه الله: «أصول الدين: إما أن تكون مسائل يجب اعتقادها، ويجب أن تذكر قولًا، أو تعمل عملًا؛ كمسائل التوحيد والصفات، والقدر، والنبوة، والمعاد، أو: دلائل هذه. أما القسم الأول: فكل ما يحتاج الناس إلىٰ معرفته واعتقاده والتصديق به من هذه المسائل؛ فقد بينه الله ورسوله، بيانًا شافيًا قاطعًا للعذر، إذ هذا من أعظم ما بلَّغه الرسول البلاغ المبين، وبيَّنه للناس، وهو من أعظم ما أقام الله الحجة علىٰ عباده فيه، بالرسل الذين بيَّنوه وبلَّغوه..»، ثم يقول بعد تقرير ذلك المعنىٰ: «وأما القسم الثاني -وهو دلائل هذه المسائل الأصولية-: فإنه وإن كان يظن طوائف من المتكلمين أو المتفلسفة، أنَّ الشرع إنما يدلُّ بطريق الخبر الصادق؛ فدلالته موقوفة علي العلم بصدق =

«ونبه الله العباد على الاستدلال عليه بقوله تعالى: ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ﴾، وبقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ لَأٓيَٰتٖ لِّأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾، وبقوله تعالى: ﴿أَلَمۡ نَجۡعَلِ ٱلۡأَرۡضَ مِهَٰدٗا ۝٦ وَٱلۡجِبَالَ أَوۡتَادٗا﴾ إلى قوله: ﴿وَجَنَّٰتٍ أَلۡفَافًا﴾.

ومن خلق الله فيه أذنًا فطنة، وأمده الله بالتوفيق، إذا نظر ابتداء خلقه من نطفة، وتنقلها من حالة إلى حالة، إلى أن تصير لحمًا وعظمًا، وعصبًا ودمًا، وصورًا مختلفة، وما ركب فيها . . .؛ علم أن لذلك صانعًا صنعه، ومدبرًا دبره.

وقد ضرب الله المثل بالبعوضة، مع صغر خلقها ووهن قوتها، فمن فكر في نفسه في صغر خلقها، وتقدير أعضائها وأجزائها، والإلهام المركب فيها، حتى حصل لها به المعرفة لمنافعها ومضارها

ومن نظر إلى السماء وحسن خلقها واتساقه، وعدم الفطور فيها، وإلى الشمس والقمر والنجوم الجارية فيها بلا فتور، على نظام متسق . . .؛ علم أن لها محدثًا وخالقًا، ومدبرًا دبرها.

ومن توهم بنفسه، أو تصور بعقله، أن هذا كله أو بعضه، وجد بغير صانع صنعه، ولا موجد أوجده: نُسب إلى الجهل والحماقة . . .».

ثم يمضي على هذا الوجه في الاستدلال على علم الخالق، وحكمته، وإرادته، ثم الاستدلال على البعث والنشور، بما نبهت عليه نصوص الكتاب العزيز من الدلائل، ثم يقول:

«فمتى حصل للإنسان المعرفة بالله وبصفاته، وعلم أن من جاء به النبي، ﷺ، حق؛ **حصلت له المعرفة**. وأدنى المعرفة: ما لا يجامعها الشكوك، وأعلى معارف الخلق لله: معارف الأنبياء والملائكة لله، وهم بذلك متفاضلون.

= المخبِر، ويجعلون ما يبنى عليه صدق المخبر؛ معقولات محضة - فقد غلطوا في ذلك غلطًا عظيمًا، بل ضلُّوا ضلالًا مبينًا، في ظنهم أن دلالة الكتاب والسنة إنما هي بطريق الخبر المجرَّد، بل الأمر ما عليه سلف الأمة، أهل العلم والإيمان، من أن الله ﷻ بيَّن من الأدلة العقليَّة التي يحتاج إليها في العلم بذلك ما لا يقدر أحدٌ من هؤلاء قدرَه، ونهاية ما يذكرونه جاء القرآن بخلاصته على أحسن وجه» اهـ. انظر: درء التعارض (١/ ٢٧-٢٩).

ولم يكلف الله الخلق أن يعرفوه كمعرفته لنفسه، ولا كمعرفة الأنبياء له؛ بل إذا حصلت للإنسان المعرفة: بالأدلة من القرآن، أو أخذ ذلك بالتلقين من أبويه في الصغر، أو بتقليده العلماء والصالحين في صغره؛ ثم بلغ وصمم علىٰ هذه العقيدة: فإنه مؤمن كامل الإيمان، وإن لم يحصل له المعرفة بالأدلة التي رتبها المتكلمون ووضعوها.

بل قد صرح العلماء من أهل الحديث والفقهاء المشهورون بتحريم الكلام، وقالوا: هو محدث وبدعة في الدين، وقالوا: لو كان طريقًا صحيحًا لمعرفة الله سبحانه، لنبه الله سبحانه عليه في القرآن، ولأمر النبيُّ ﷺ، به، وتكلمت به الصحابة ﭫ.

وقد علَّم النبي ﷺ، أصحابه الاستنجاء، ودلهم علىٰ جميع الأحكام؛ فلو كان الكلامُ من مهمات الدين؛ لنبه النبي ﷺ، عليه».

ثم ذكر طائفة من نصوص الشافعي، والأئمة، في ذم الكلام وأهله[1].

❃ ❃ ❃

لم يكن بِدعًا أن يتوارد تراث أصحابنا الشافعية علىٰ تلك المضامين السلفية، سواء في الجانب (الهدمي) للغلو الكلامي في (دليل الجوهر والعرض)، أو في الجانب (البنائي) لمصدر المعارف الإلهية عند السلفيين؛ وإنما الذي يسترعي الانتباه، ويستوجب التأريخ -فيما بدا لنا- أن يعثر الباحث علىٰ كثير من هذه المضامين، منثورة في التراث الكلامي، بل في التراث الاعتزالي نفسه، وهو الذي سنّ لمتكلمي المسلمين، سبيل (الجوهر والعرض).

ففي تراث أبي عثمان الجاحظ، الرأس المعتزلي الكبير (ت: ٢٥٥هـ) نلتقي بهذا التقرير:

«.. الناس لم يعرفوا الله إلا من قِبَل الرسل، ولم يعرفوه من قبل الحركة والسكون، والاجتماع والافتراق، والزيادة والنقصان.

---

(١) انظر: الانتصار في الرد علىٰ القدرية (١/ ١٢٢-١٣٢).

علىٰ أنا لا نشك أن رجالا من الموحدين قد عرفوا وجوها من الدلالة علىٰ الله، بعد أن عرفوه من قبل الرسل، **فتكلفوا من ذلك ما لا يجب عليهم**، وأصابوا من غامض العلم ما لا يقدر عليه عوامهم، من غير أن يكونوا تكلفوا ذلك لشك وجدوه، أو حيرة خافوها؛ **لأن أعلام الرسل مقنعة، ودلائلها واضحة، وشواهدها متجلية، وسلطانها قاهر، وبرهانها ظاهر..**»[1].

لقد كان إيمان (الناس)، إذا، عن طريق (النبوة) وأعلامها[2]، ثم تلقىٰ الناس من مشكاة النبوة، ما يحتاجون إليهم في أمر دينهم؛ هكذا يقرر الجاحظ: أن (أعلام الرسل): جلية، مقنعة، كافية، وأن ما سواها، وإن دل علىٰ السبيل: فهو خفي، قد قامت البينة بغيره من البراهين الساطعة!!

ولتقرر ذلك المسلك ووضوحه، رأينا أبا حامد الغزالي، فيما بعد (ت: ٥٠٥هـ) يلزم الفلاسفة به، ويقرر أنهم لا جواب لهم عن صحة هذه الطريق، إلا بمسالك عقلية، ثبت خطؤهم وافتضاحهم فيها:

«.. وإذا ظهر عجزكم، ففي الناس من يذهب إلىٰ أن حقائق الأمور الإلهية، لا تُنال بنظر العقل، بل ليس في قوة البشر الاطلاع عليها، ولذلك قال صاحب الشرع، صلوات الله عليه: «تفكروا في خلق الله، ولا تفكروا في ذات الله»؛ **فما إنكاركم علىٰ هذه الفرقة، المعتقدة صدق الرسول، صلوات الله وسلامه عليه، بدليل المعجزة**، المقتصرة في قضية العقل علىٰ إثبات ذات المرسِل، المحترزة عن النظر في الصفات بنظر العقل، المتبعة صاحب الشرع فيما أتىٰ به من صفات الله تعالىٰ، المقتفية أثره في إطلاق العالم، والمريد، والقادر،

---

(١) رسائل الجاحظ (٤/ ٦٠).

(٢) انظر -أيضًا- تقرير ابن عبد البر المالكي، لهذا المعنىٰ في: التمهيد -ترتيبه- (٦/ ١٣٨-١٣٩). وهي وجهة سوف يوليها عنايته ابن الوزير اليماني في عدد من مصنفاته، وردوده علىٰ المتكلمين. انظر وجه تقريره لذلك في مقدمته المهمة لكتابه (البرهان الساطع في إثبات الصانع وجميع ما أتت به الشرائع) ص(٢٥)، ثم تفصيلها في الكتاب كله. وانظر أيضًا: ترجيح أساليب القرآن علىٰ أساليب اليونان (٨٩-٩٤)، وقد اعتنىٰ في هذا الكتاب بنقد دليل الجوهر والعرض، وإثبات الصانع من غير طريقه. انظر ص(٤٠) وما بعدها. وانظر تقريره لدلالة المعجزات، في: إيثار الحق علىٰ الخلق (٦٣) وما بعدها.

والحي، المنتهية عن إطلاق ما لم يأذن فيه، المعترفة بالعجز عن درك العقل حقيقته؟!

وإنما إنكاركم عليهم بنسبتهم إلىٰ الجهل بمسالك البراهين، ووجه ترتيب المقدمات علىٰ أشكال المقاييس، ودعواكم أنا قد عرفنا ذلك بمسالك عقلية، وقد بان عجزكم، وتهافت مسالككم..»[1].

ويأتي من بعد أبي حامد الغزالي (ت: ٥٠٥هـ): تلميذه الفقيه المالكي، والمتكلم الأشعري: أبو بكر ابن العربي (ت: ٥٤٣هـ) الذي ينتقد بناء المعرفة الإلهية علىٰ هذا الدليل، باعتباره مخالفا لطريق السلف، صارفا عن ما فيه الغنىٰ (القرآن). يقول:

«لم يختلف أحد من المتقدمين، من الصحابة والتابعين والسلف الصالحين، في أن الإيمان يزيد وينقص، حتىٰ نشأت المبتدعة، من القدرية وإخوانهم، فتكلموا بألفاظ الأوائل[2]، مِن عرض وجوهر، وحامل ومحمول، وخاضوا في أن العرض يتجدد، وأن الجوهر الفرد لا يتعدد، وركبوا عليه أدلة التوحيد.

وهذا، وإن كان يفضي إلىٰ تحقيق، ولكنه خروج عن سيرة السلف، ويصلح للغَلَبة في الجدال؛ وإلا، فقد أغنىٰ الله في كتابه، بما وضع من أدلته؛ (وليس منا من لم يتَغنَّ بالقرآن)!!

ولو لم يُمَكنوا أنفسهم من هذه الألفاظ معهم، ولا انقادوا في تردادها في النظر إليهم؛ لكانوا قد سدوا من البدعة بابا، وطمسوا وجها؛ فإن المُداخلة لهم فيها: أطال النَّفَس، وما حُلَّت عُقْدة الحَبَس!!»[3].

---

(١) تهافت الفلاسفة (١٨١). وهي فكرة يُصَدِّق عليها غريمُه ابن رشد (ت: ٥٩٥هـ)؛ بل يحكيها -أيضًا- عن محققي الفلاسفة، وإن كان يَنظُر -في كلامه- إلىٰ جزء من الدعوىٰ، فقط، دون النظر إلىٰ عموم المنهج: «والذي حكاه عن صفة إيمان من اتبع الشرع في هذه الأشياء، هو الذي يقول به محققو الفلاسفة؛ لأن قول من قال: إن علم الله تعالىٰ وصفاته، لا تُكيف، ولا تُقاس بصفات المخلوقين، حتىٰ يقال: إنها الذات، أو زائدة علىٰ الذات، هو قول المحققين من الفلاسفة، والمحققين من غيرهم» اهـ. تهافت التهافت (٢/ ٥٤٧).

(٢) يعني: الفلاسفة، فهم الذين يطلق عليهم (الأوائل) هنا، وهذا وجه آخر من نقد الدليل، والتأريخ له.

(٣) سراج المريدين في سبيل الدين، لابن العربي (٢/ ٦٥).

وأما الاستدلال علىٰ (الوجود) و(الوحدانية)، بما نبهت إليه دلائل القرآن والسنة، من النظر في دلائل الصنعة، وآثار القدرة، في النفس، وفي العالم من حولنا، عوضًا عن الأدلة الكلامية المشهورة؛ فقد رأيناه أيضًا عند المحدث الكبير، المشتغل بالجدل العقدي: محمد بن إسحاق بن منده (ت: ٣٩٥هـ)، الذي يترجم في أول كتابه (التوحيد): «ذكر ما يستدل به أولو الألباب من الآيات الواضحة التي جعلها الله ﷻ، دليلا لعباده من خلقه، علىٰ معرفة وحدانيته؛ من انتظام صنعته، وبدائع حكمته في خلق السموات والأرض، وما أحكم فيها وخلق الإنسان [. .] والأرواح، وما ركب فيها . . .»[١].

وقد شاع هذا الاستدلال، بعد ذلك، في التراث السلفي، وما قاربه في نقد الاستدلال الكلامي، وعرف أيضًا، في بعض هذه الأدبيات: باسم (دلالة الأنفس والآفاق)[٢]، أخذا من قوله تعالىٰ: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فُصِّلَت: ٥٣][٣].

يقول ابن القيم (ت: ٧٥١هـ) ﷺ: «فبيّن سبحانه: أنه يُري عباده من الآيات المشهودة العيانية، في الآفاق وفي أنفسهم؛ ما يبين لهم به أن آياته السمعية القرآنية، حق وصدق؛ فآيات الرب تعالىٰ العيانية الأفقية والنفسية، مستلزمة لإثبات الأدلة السمعية، ثم دلالة آياته السمعية -التي لا تفيد اليقين عند هؤلاء-: أكمل دلالةً علىٰ المطالب الإيمانية، من الأدلة الكلية المؤلفة من القياسات المنطقية؛ بل دلالتها علىٰ تلك المطالب، كدلالة الشمس علىٰ النهار،

---

(١) كتاب التوحيد، لابن منده (١/ ٩٧) ط فقيهي. ثم يتبعه بترجمتين حول نفس المضمون. انظر (١/ ١٠٤، ١١٣).

(٢) انظر: إيثار الحق علىٰ الخلق، لابن الوزير (٤٣-٥٣)، تفسير ابن كثير (٧/ ١٨٧) ط طيبة، العقيدة في الله، د. الأشقر (١٦٧).

(٣) يقول ابن عطية: «والضمير في قوله تعالىٰ: «إله الحق»؛ عائد علىٰ الشرع والقرآن، فبإظهار الله إيّاه، وفتح البلاد عليه تبين لهم أنه الحق» اهـ من المحرر الوجيز (١٣/ ١٣٥). وقد غلّط شيخ الإسلام من ظن أن الضمير عائد إلىٰ الله، لأجل تقرير هذه الدلالة. انظر: مجموع الفتاوىٰ (٣/ ٣٣١)، درء التعارض (٣/ ١٣٤)، الرد علىٰ الشاذلي (٣٤). غير أنه لا يُغَلِّط الدلالة، بل يذكر هذه الآية في سياق تقريرها أيضًا، في غير موضع من كتبه، سوىٰ الموضع السابق. وانظر أيضًا: الصفدية (١/ ٢٢٧)

ودلالة ضوء الصبح علىٰ الصباح، ودلالة الدخان علىٰ النار، والمصنوع علىٰ الصانع، ودلالة النجوم علىٰ الطرق ونحو ذلك..»[1].

وهو المسلك الذي يقرره بقوة القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت: ٤١٥هـ)، ويجعله من أعلام النبوة، ودلائل الإعجاز، ويجعله (مسلك الفقهاء):

«فأما ما يتضمنه القرآن من المعاني، والأدلة، والأحكام الشرعية، واستقامة جميع ذلك علىٰ النور[2] والامتحان، وزوال التناقض عند التفريع والاستنباط، ووضوح القول في ذلك علىٰ الأوقات، حتىٰ إن أهل كل علم يلتجئون إليه في أصول علومهم، ويبنون عليه كتبهم.

فإن المتكلمين إنما بنوا الكلام في التوحيد علىٰ ما ذكره الله تعالىٰ في كتابه، نحو قوله: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَأَيَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران: ١٩٠] ...، واعتمدوا في التوحيد، والبعث، والنشور، والإعادة، وفي حدث الأجسام، وإثبات الأعراض، وفي وجوب النظر والتفكر، مما يطول ذكره. وهذه طريقة الفقهاء، لأنهم بنوا الكتب علىٰ ما ذكره الله تعالىٰ في كتابه»[3]!!

ويعتني بهذه الدلالة: أبو اليد ابن رشد، الفيلسوف (ت: ٥٩٥هـ)، في سياق نقده لدليل الجوهر والعرض، ويسميها: دليل العناية، والاختراع[4].

ويستدل الراغب الأصفهاني (ت: بعد٥٠٠هـ) علىٰ أن معرفة الله إنما هي ببديهة العقل، وليست كسبية، كما يزعم جل المعتزلة علىٰ حد تعبيره بأن «الله، ﷻ: لم يبعث نبيا قط، دعا إلىٰ إثبات الخالق، والإقرار بوجوده؛ بل كلهم بُعِثوا ليدعوا إلىٰ معرفة آلاء الله، المؤدية إلىٰ توحيد الله ﷻ،

---

(١) الصواعق المرسلة -الأصل- (٢/ ٧٦٣-٧٦٤).

(٢) كذا في أصول الكتاب، واستظهر محققه أن تكون: «النظر».

(٣) المغني -إعجازالقرآن- (١٦/ ٣٢٩-٣٣٠)، وانظر: (١٦/ ٣٤٢)، ونقل ابن الوزير نصًا قريبًا منه، عن كتاب (المحيط)، للقاضي عبد الجبار. انظر: العواصم والقواصم (٣/ ٤٣٩).

(٤) انظر: مناهج الأدلة (١٥٠-١٥٥)، ابن رشد وفلسفته الدينية، د. محمود قاسم (٩٦-١٠٤). وقارن: بيان تلبيس الجهمية، لشيخ الإسلام (١/ ٥٠٠-٥٠١)، درء التعارض (٩/ ٣٣٣)، حيث ينقل هذا المبحث عن ابن رشد، ويعلق عليه.

والاطلاع علىٰ الحكمة»[1].

وأما إمام أهل الكلام، فخر الدين الرازي (ت: ٦٠٦هـ)، فإنه يذكر قول الله تعالىٰ: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]، ويذكر الخلاف في المراد بـ(الكتاب) هنا: هل هو اللوح المحفوظ، أو القرآن الكريم، ويرجح الثاني، ثم يستشكل علىٰ ذلك الترجيح، بما مضمونه: أن القرآن ليس فيه تفاصيل مذاهب الناس ودلائلهم، في علم الأصول والفروع؛ فكيف يصح حمل الآية عليه؟

ثم يجيب عن ذلك بقوله: «أما علم الأصول: فإنه بتمامه حاصل فيه؛ لأن الدلائل الأصلية مذكورة فيه، علىٰ أبلغ الوجوه. فأما روايات المذاهب، وتفاصيل الأقاويل: فلا حاجة إليها»[2].

❁ ❁ ❁

لقد كان خفاء الدليل الكلامي، وذهابه عن طباع أكثر الخلق: أحد أهم وجوه النقد المنهجي التي وجهت إلىٰ هذا الدليل، ورأت أن الواجب الاعتماد علىٰ غيره من (الجليات). ومن هذا المنطلق، نقرأ في التراث الاعتزالي الباكر، نقد الاعتماد علىٰ (الأعراض) في الدلالة علىٰ الخالق، والاستعاضة عنها بـ(الأجسام) الظاهرة للعيان، البادية فيها آثار الصنعة:

ينتقد ابن الراوندي الملحد (ت: ٢٩٨هـ) علىٰ هشام بن عمرو الفوطي (ت: ٢٢٦هـ) أنه كان يقول: «ليس في العالم لون ولا طعم، ولا رائحة، ولا حر ولا برد، ولا يُبْس ولا بِلَّة، ولا تأليف ولا افتراق؛ يدل علىٰ الله؛ وذلك أن هيئات الأجسام كلها تدل علىٰ خالقها».

فيحرر أبو الحسين الخياط (ت: ٣٠٠هـ)، في رده علىٰ ابن الراوندي، مراد صاحبه المعتزلي بذلك: «اعلم أكرمك الله أن هشامًا كان يزعم: أن الدلالة لا بُد أن يُعرف وجودها، باضطرار.

---

(١) الاعتقادات، للراغب الأصفهاني (٣٤-٣٥).

(٢) مفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي (١٢/١٧٨).

قال: والأعراض إنما يعرف وجودها باستدلال ونظر، **وإنما الأدلة عنده: الأجسام التي يعرف وجودها حسًّا ومشاهدةً؛ لأن الله إذا دل خلقه علىٰ نفسه، فقد قطع عذرهم، وأزاح عللهم؛ ولا بد في حكمته من أن يعرفهم ما نصب لهم من الأدلة علىٰ نفسه . . .**»[1]!!

لسنا علىٰ ثَبَت من تفاصيل نظرية هشام الفُوَطيّ، ولا حقيقة ألفاظه، ولا يعنينا ذلك هنا كثيرًا؛ وإنما الذي يسترعي العناية، هو ذلك المأخذ النقدي لدليل الجوهر والعرض؛ أن الحجة لا تقوم علىٰ العباد، ولا ينقطع عذرهم بمثل هذه الدقائق الخفيات[2]؛ **بل لا بد أن تكون الدلالة علىٰ الخالق: ظاهرة، واضحة للعيان!!**

تتعمق هذه الوجهة النقدية، وتظهر في صورة أكثر منهجية، علىٰ يد أبي عثمان الجاحظ (ت: ٢٥٥هـ) الذي أسلفنا موقفه من الاعتماد علىٰ (النبوات)؛ حيث يخص هذه الدلالة بمصنف مستقل له[3]: (الدلائل والاعتبار علىٰ الخلق والتدبير)[4].

لقد كان من جنايات الغلو الكلامي في هذه المسألة: أن تحولت هذه الدلالة الخفية، المعقدة، غير المبرهنة في نفسها[5]؛ من مجرد (وسيلة) للوصول،

---

(١) الانتصار والرد علىٰ ابن الراوندي الملحد، للخياط (١٠٦).

(٢) يقول الشهرستاني في ترجمته لفرقة (الهشامية): «أصحاب هشام بن عمرو الفوطي . . . ومن بدعه في الدلالة علىٰ الباري تعالىٰ، قوله: إن الأعراض لا تدل علىٰ كونه خالقًا، ولا تصلح الأعراض دلالات؛ بل الأجسام تدل علىٰ كونه خالقًا، وهذا أيضًا عجب!!» اهـ، الملل والنحل (١/ ٧٢).

(٣) بعيدًا عن الجدل حول كتاب (الاعتبار)؛ فنحن نجد أصول هذه الفكرة أيضًا في كتاب الحيوان. انظر: (٢/ ١٠٩)، وانظر أيضًا: (١/ ٢٠٤-٢١١، ٣/ ٢٩٩).

(٤) انظر: مقدمة الكتاب (١٧-١٨)، ونهايته (٧٧) وما بعدها. وقد سماه ابن الوزير اليماني: (العبر والاعتبار)، ونقل عنه. انظر: العواصم (٤/ ٣٣، ٣٧)، وانظر تعليقًا ضافيًا حول الكتاب، وتأثيره في كلٍّ من الغزالي وابن القيم، للبحاثة المدقق: د. عبد الرحمن قائد، مقدمة تحقيقه لمفتاح دار السعادة لابن القيم (٤٠-٤٣).

(٥) يقول سيف الدين الآمدي: «وهذه الطريقة، وإن أمكن فيها بيان وجود الأعراض، وكونها زائدة علىٰ الجواهر، وإبطال القول بالكمون والانتقال؛ فقد يصعب بيان امتناع عروِّ كلِّ جوهرٍ عنها؛ بل وقد يصعب بيان حدث كل ما لا يعرىٰ الجوهر عنه في وجوده من الحركات والسكنات. وحدوث الحركة، وإن كان مسلَّما؛ فليس يلزم منه حدث ما بطل به من السكون؛ بل من الجائز أن يقول الخصم بقدمه، =

إلىٰ (غاية) تطلب في نفسها[1]؛ حتىٰ إن من (وصل) بدونها، قالوا له: لقد ضللت السبيل!!

يحكي أبو الوفاء ابن عقيل، المتكلم الحنبلي (ت: ٥١٣هـ)، عن شيخه أبي القاسم ابن التُّبَّان المعتزلي (ت: بعد ٤٦١هـ)[2]، أن مدار الأمر كله إنما هو علىٰ (الوصول)؛ فإذا بلغت، فلا عليك مما لاقيت، أو استوعرت، في تلك السبيل:

«إذا عَرَف الله، وصدَّق رسله، وسكن قلبُه إلىٰ ذلكَ واطمأنَّ به: فلا علينا من الطريقِ، تقليدًا كان أو نظرًا أو استدلالًا، **حتىٰ إنَّ الطريقَ الفاسد إذا أدَّاه إلىٰ معرفةِ الله كفىٰ**؛ فلو قالَ: أنا أعرفُ الله سبحانَه من طريقِ أنِّي دعوتُ الله يومًا في غرضٍ لي، فكان ذلكَ الغرضُ، وما دعوتُ سواه؛ فدلني ذلك علىٰ إثباتِه.

وكذلك لو قال: قد سَكَنَت نفسي إلىٰ جميع ما جاءت به الأنبياءُ -صلوات الله عليهم- من الوعدِ بالبعثِ وغيرِه، فقيل له: بماذا سكنت نفسُكَ إلىٰ تصديقهم؟ فقال: لأن واحدًا منهم مع ما ظهر علىٰ أيديهم من الأفعالِ الإلهية،

= وأنه لا أول له، وفواته لا يدل علىٰ حدثه، وإن دل علىٰ أنه لم يكن له ذلك لذاته . . . وليس يلزم من كونه متعلق الإرادة، ومقتضىٰ القدرة أن يكون حادثًا، كما لا يلزم أن يكون قديمًا، بل القدم والحدث إنما يعرض لما هو متعلق الإرادة والقدرة بأمر خارج عنهما!!

هذا كله، إن سلم كون السكون أمرًا وجوديًا، ومعنىٰ حقيقيًا؛ وإلا، فإن سُلك القول بكونه أمرًا سلبيًا، ومعلومًا عدميًا؛ فإنه لا معنىٰ له إلا عدم الحركة، ولا يلزم من القول بإبطاله بوجود الحركة، أن يكون هو حادثًا؛ بمعنىٰ أن له أولًا؛ إذ الأولية لا تتحقق إلا بعد الوجود. وإن سُلك ذلك، لزم منه القول بسبق العدم علىٰ الوجود، والوجود علىٰ العدم، إلىٰ ما لا يتناهىٰ؛ وفيه القول بقدم الحادث قطعًا، وعند ذلك: **فالطريقة تكون منصوبةً لنقيض المأخوذ!! . . . وليس المقصود غير الإنصاف، وتجنب طريق الاعتساف، وإلا لما اهتممت بالكشف عن هذه العورات، ولا الإبانة عن هذه الغمرات، وهو إنما يعرفه الفطن الثبت الواعي، لا الجاهل العنيد المتعامي!!**» انتهىٰ. غاية المرام في علم الكلام، للآمدي (٢٦٢-٢٦٣)، وانظر أيضًا: مناظرات الرازي في بلاد ما وراء النهر (٦٠-٦٣).

(١) سبق هنا نقل ذلك عن الخطابي، والسَّمْعانيّ، وفي مبحث: (الكلام الأشعري. .)، نقلناه عن اللالكائي.

(٢) يقول الذهبي في ترجمة ابن عقيل: «وأخذ علم العقليات عن شيخَي الاعتزال: أبي علي بن الوليد، وأبي القاسم بن التبان، صاحبي أبي الحسين البصري، فانحرف عن السنة» اهـ، سير أعلام النبلاء (٤٤٤/١٩).

لم يدَّعِ الإلهيةَ كعيسىٰ أو موسىٰ، وقد ادَّعاها من لم يَبلُغْ مَبلَغَهم، كفِرعونَ بمجرَّدِ القدرةِ علىٰ المالِ قال: ﴿أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ﴾ [الزخرف: ٥١]؛ **فإنّ إيمانَه مقبولٌ، ودليلَه علىٰ ذلك مدخولٌ**».

وأما أبو حامد الغزالي (ت: ٥٠٥هـ)، فيطول في تحرير ذلك المقام:

«من أشد الناس غلوًا وإسرافًا، طائفة من المتكلمين؛ كفّروا عوام المسلمين، وزعموا أن من لا يعرف الكلامَ معرفتنا، ولم يعرف الأدلة الشرعية بأدلتنا التي حررناها: فهو كافر[١]!!

فهؤلاء ضيقوا رحمة الله الواسعة علىٰ عباده، أولًا، وجعلوا الجنة وقفًا علىٰ شرذمة يسيرة من المتكلمين[٢].

ثم جهلوا ما تواتر من السنة، ثانيًا؛ إذ ظهر لهم في عصر رسول الله ﷺ، وعصر الصحابة، رضي الله عنهم، حكمهم بإسلام طوائف من أجلاف العرب، كانوا مشغولين، قبل إسلامهم، بعبادة الوثن، ولم يشتغلوا بعلم الدليل، ولو اشتغلوا به لم يفهموه.

ومن ظن أن مدرك الإيمان: الكلام، والأدلة المجردة، والتقسيمات المترتبة، فقد ابتدع، بل الإيمان نور يقذفه الله في قلوب عبيده، عطية وهدية من عنده؛ تارة: ببينة من الباطن، لا يمكنه التعبير عنها. وتارة: بسبب رؤيا في المنام. وتارة: بمشاهدة حال رجل متدين، وسراية نوره إليه عند صحبته ومجالسته. وتارة بقرينة حال، فقد جاء أعرابي إلىٰ النبي ﷺ، جاحدًا به،

---

(١) يقول الإمام أبو العباس القرطبي: «لو لم يكن في الكلام شيء يذم به، إلا مسألتان هما من مبادئه؛ لكان حقيقًا بالذم، وجديرًا بالترك. إحداهما: قول طائفةٍ منهم: إن أول الواجبات الشك في الله تعالىٰ. الثانية: قول جماعةٍ منهم: إن من لم يعرف الله تعالىٰ بالطرق التي طرقوها، والأبحاث التي حرروها، فلا يصح إيمانه، وهو كافرٌ. فيلزمهم علىٰ هذا تكفير أكثر المسلمين، من السلف الماضين، وأئمة المسلمين، وأولُ من يبدأ بتكفيره أباؤه وأسلافه وجيرانه؛ وقد أورد علىٰ بعضهم هذا، فقال: لا تُشنِّع عليَّ بكثرة أهل النار، أو كما قال» اهـ من المفهم (٦/ ٦٩٣)، وفي النص تحريفات، أصلحتها مستعينًا بنصِّ تلميذه أبي عبد الله القرطبي في تفسيره (٧/ ٣٣٢).

(٢) نقل في ذلك عن ابن فورك أنه قال: «لو لم يدخل الجنة التي عرضها السموات والأرض، إلا من يعرف الجوهر والعرض: لبقيت خالية»!! نقله السنوسىٰ في شرح الكبرىٰ (٤٧) من حواشي الحامدي، وانظر: الجيش والكمين لقتال من كفر عامة المسلمين، للوهراني (٣١-٣٢).

منكرًا. فلما وقع بصره علىٰ طلعته البهية، زادها الله شرفًا وكرامة، فرآها يتلألأ منها أنوار النبوة، قال: والله ما هذا بوجه كذاب، وسأله أن يعرض عليه الإسلام، فأسلم.

وهذا وأمثاله أكثر من أن تحصىٰ، ولم يشتغل واحد منهم بالكلام، وتعلم الأدلة؛ بل كان يبدو نور الإيمان بمثل هذه القرائن في قلوبهم، لمعة بيضاء، ثم لا تزال تزداد إشراقًا بمشاهدة تلك الأحوال العظيمة، وتلاوة القرآن، وتصفية القلوب.

فليت شعري!! متىٰ نقل عن رسول الله ﷺ، أو عن الصحابة ﷺ، إحضار أعرابي أسلم، وقوله له: الدليل علىٰ أن العالم حادث: أنه لا يخلو عن الأعراض، وما لا يخلو عن الحوادث حادث. وأن الله تعالىٰ عالم بعلم، وقادر بقدرة زائدة علىٰ الذات، لا هي هو، ولا هي غيره، إلىٰ غير ذلك من رسوم المتكلمين.

ولست أقول لم تجر هذه الألفاظ، ولم يجر أيضًا ما معناه معنىٰ هذه الألفاظ؛ بل كان لا تنكشف ملحمة إلا عن جماعة من الأجلاف يسلمون تحت ظلال السيوف، وجماعة من الأسارىٰ يسلمون واحدًا واحدًا، بعد طول الزمان أو علىٰ القرب؛ وكانوا إذا نطقوا بكلمة الشهادة، عُلِّموا الصلاة والزكاة، ورُدّوا إلىٰ صناعتهم من رعاية الغنم وغيرها.

نعم؛ لست أنكر أنه يجوز أن يكون ذِكْرُ أدلة المتكلمين، أحدَ أسباب الإيمان، في حق بعض الناس، ولكن ليس ذلك بمقصورٍ عليه؛ وهو أيضًا نادرٌ.

بل الأنفع: الكلام الجاري، في معرض الوعظ، كما يشتمل عليه القرآن.

فأما الكلام المحرر علىٰ رسم المتكلمين، فإنه يشعر نفوس المستمعين بأنه فيه صنعة جدلٍ، لِيَعجزَ عنه العامّيّ، لا لكونه حقًّا في نفسه. وربما يكون ذلك سببًا لرسوخ العناد في قلبه . . . ؛ ولذلك لم تجر عادة السلف بالدعوة بهذه المجادلات، بل شددوا القول علىٰ من يخوض في الكلام، ويشتغل بالبحث والسؤال»[١].

---

(١) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، للغزالي (١٥٠-١٥٢)، وانظر نحوًا من هذا التقرير في: إلجام =

لقد جنَت الصنعة الجدلية الخاصة، علىٰ العقل، في تحرُّره، ونظره، فقيَّدَتْه بدليلٍ خاصٍّ، علىٰ ترتيبٍ سابقٍ، يتقلده اللاحق، و(يلتزمه)، وقامرت بـ (أعز ما يطلب)، لأجل تصحيح (الدليل)؛ وابتدعت تلازمًا باطلًا بين تصحيح ذلك (الدليل)، وثبوت (المدلول)[1]، لتقول، في التحليل الأخير: إنَّ مَن طعن في ذلك الدليل؛ فهو من (الملحدين)[2]، ومَن لم يسلكه كان من (الضالين)!!

يقول أبو القاسم اللالكائي (ت: ٤١٨هـ)، في تأريخه لظهور الكلام الأشعري:

«. . وابتدعوا من الأدلة ما هو خلاف الكتاب والسنة، رغبة للغلبة، وقهر المخالفين للمقالة؛ ثم اتخذوها دينا واعتقادا، بعدما كانت دلائل الخصومات والمعارضات، وضللوا من لا يعتقد ذلك من المسلمين، وتسمَّوا بالسنة والجماعة، ومن خالفهم، وسموه بالجهل والغباوة. .»[3].

وسوف نجد هذه الوجهة التحليلية النقدية، عند الراغب الأصفهاني (ت: بعد٥٠٠هـ)، في توطئته لمصنفه في (الاعتقادات):

«وأذكر الحق الذي كان عليه أعيان السلف، من الصحابة والتابعين، قبل أن حدثت البدعة من قوم: يخذلون الدِّين، ويزعمون أنهم أنصاره. ويُخربون، ويزعمون أنهم عُمَّارُه. ويُطْفِئون نوره، ويُخَيِّلون أنهم يوقدون ناره، ويرفعون منارَه!! . . .

= العوام عن علم الكلام (٦٩-٧٤). وانظر أيضًا، بتوسعٍ، رسالة: الجيش والكمين، للوهراني (١٧) وما بعدها. درء التعارض (٨/ ٣٣٧-٣٣٨، ٣٤٧، ٣٥٨، ٤٤١).

(١) (بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول)، هكذا يصرح التقعيد الكلامي، علىٰ يد الباقلاني، الذي كان أول من قاله -فيما يؤرخه ابن خلدون- ثم تبعه قوم من المتعصبين. انظر: المقدمة (٤٣١-٤٣٢). وانظر حول بطلان هذه الفكرة: أبكار الأفكار، للآمدي (١/ ٢٠٨-٢١٠)، شرح المواقف، للجرجاني، وحواشيه (٢/ ٢١-٢٧).

(٢) يقول أبو المعالي الجويني، في سياق تقرير دليل الجوهر والعرض: «والأصل الرابع: يشتمل علىٰ إيضاح استحالة حوادث لا أول لها، والاعتناء بهذا الركن حتمٌ؛ **فإن إثبات الغرض منه يزعزع جملة مذاهب الملحدة . . .»** اهـ. الإرشاد (٤٦).

(٣) شرح أصول أهل السنة والجماعة (١/ ١٨)، وقد سبق نقل كلامه بطوله في مبحث: (الكلام الأشعري. .).

قد صار كثير منهم، بسوء تَأَتِّيهم، من قُطَّاع الطريق على القاصدين إلى الله، ليصدوا عن سبيل الله مَن آمن، يبغونها عوجًا. فإنهم إذا رأوا عاميًّا، سليمَ الناحية، مستقيمَ الطريقة، معتكفًا على العبادة، مؤدِّيًا للأمانة، مراعيًا للسنة والجماعة، يرجو رحمة الله، ويخاف عذابه = يقولون له: ما ينفعك ما تفعل، وأنت ما لم تعرف الله بالدلائل، كعابد وثنٍ، ومعتكفٍ على صنمٍ، ولا ينفعك أعمال الخير!!

فإذا خوَّفوه، تخويفَ الشيطان أولياءه، فسألهم عن الهداية؛ ذكروا له دلائل يقْصُر فهمُه عن إدراكها، ويغرِسون في قلبه، أنَّ الناس، ما عداهم: أغنامٌ، بلا غنام...»[1].

لقد تناءت (الصنعة)، عن (الفطرة)؛ فغيّبتها، وغابت عنها؛ وغمض عنها المطلوب[2]؛ وهو لائح (ظاهر)، وبعَّدت الوصول؛ وهو (قريب)!!

يروي لنا الأديب، والفيلسوف الشافعي، أبو حيان التوحيدي (ت: بعد ٤٠٠هـ)، عن شيخه الفقيه الشافعي المُبَرِّز، أبي حامد المَرْوَرُّذي (ت: ٣٦٢هـ) هذا النص:

«سأل رجل جعفر بن محمد (= الصادق، ت: ١٤٨هـ) فقال له:

ما الدليل على الله تعالى، ولا تذكر لي: العالم، والعرض، والجسم؟

فقال له: هل ركبت البحر؟ قال: نعم.

قال: فهل عصفت بكم الريح، حتى خفتم الغرق؟ قال: نعم.

---

(١) الاعتقادات، (١٤-١٥).

(٢) يقول أبو العباس القرطبي، في شرح قول النبي ﷺ: **«إِنَّ أبغضَ الرِّجالِ إلى الله؛ الألَدُّ الخَصِمُ»**: «وأشد ذلك الخصومة في أصول الدين، كخصومة أكثر المتكلمين، المعرضين عن الطرق التي أرشد إليها كتاب الله، وسنة نبيه ﷺ، وسلف أمته؛ إلى طرقٍ مبتدعةٍ، واصطلاحاتٍ مخترعةٍ، وقوانين جدليةٍ، وأمور صناعيةٍ، مدار أكثرها على مباحث سوفسطائية، أو مناقشات لفظيةٍ، تَرِد بشبهها على الآخذ، فيها شُبهٌ ربما يعجز عنها، وشكوكٌ يذهب الإيمان معها، وأحسنهم انفصالًا عنها أجدلهم لا أعلمهم، فكم من عالمٍ بفساد الشُّبهة لا يقوى على حلِّها، وكم من منفصلٍ عنها لا يدرك حقيقة علمها! ثم إنَّ هؤلاء المتكلمين قد ارتكبوا أنواعًا من المحال لا يرتضيها البُلْه، ولا الأطفال، لما بحثوا عن تحيُّز الجواهر، والأكوان والأحوال..» اهـ. المفهم (٦/ ٦٩٠).

قال: فهل انقطع رجاؤك، من المركب، ومن الملاحين؟ قال: نعم.

قال: فهل تتبَّعتْ نفسُك أنْ ثَم من يُنجيك؟ قال: نعم.

قال: **فإن ذلك هو الله تعالىٰ!!**»[1].

(١) البصائر والذخائر للتوحيدي (٦/ ٣٦).

البَابُ الثَّانِي

البحث العقدي عند الشافعية

(دراسة لأهم مسائل الخلاف بين السلفيين والأشاعرة)

الفصل الأول

بحوث عامة في أحكام الصفات الإلهية

المبحث الأول
إثبات الصفات بين التوحيد والتشبيه

هذه المسألة المنهجية من الأهمية بمكان؛ فإذا كان التوحيد هو عنوان دين الله كلِّه، فلقد كان مفهوم (الوحدانية)، وانعكاس ذلك علىٰ الفكر الكلامي: هو المَفْرِق الأهم بين طريق أهل الإثبات، ومسلك نفاة الصفات[1]!!

فأما أهل الإثبات: فعندهم أن إثبات الصفات، هو من جملة مفهوم (توحيد الله) فتوحيده سبحانه يتضمن إثبات أسمائه الحسنىٰ، وصفاته العلىٰ، علىٰ ما يليق بجماله، وجلاله، سبحانه. وهو ما يؤرخ له شيخ الإسلام ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ) بقوله: «أهل الإثبات، من أهل السنة والحديث، يصنفون كتب التوحيد، يضمنونها ثبوت الصفات التي أخبر بها الكتاب والسنة؛ لأن تلك الصفات في كتابه مقتضىٰ[2] التوحيد ومعناه»[3].

ومن الأمثلة العملية علىٰ ذلك، من تراث أهل الحديث:

أن الإمام البخاري (ت: ٢٥٦هـ) يترجم في صحيحه: كتاب التوحيد[4]،

---

(١) انظر: فتح الباري (١٣/ ٣٥٧)، أصول الدين عند الطبري (١٤٥-١٤٦)، وأيضًا: الزينة، لأبي حاتم الرازي، الإسماعيلي (٩٦).

(٢) في الأصل -في الطبعتين-: «تقتضي»، ولعل الصواب ما أثبتُّه، وهو مقتضىٰ السياق.

(٣) بيان تلبيس الجهمية (٣/ ١٤٩)، ط المجمع.

(٤) يلاحظ أن بعض نسخ صحيح البخاري تسمي هذا الكتاب: «الرد علىٰ الجهمية وغيرهم»، وبعضها تجمع بينهما: «التوحيد، والرد. .». انظر: حاشية صحيح البخاري -المتن- (٩/ ١٣٩) ط الشعب، وانظر أيضًا: فتح الباري (١٣/ ٣٥٧)، **وهذا الجمع في الواقع هو مراد البخاري** رحمه الله.

وعامته في هذا الغرض: إثبات ما جاءت به النصوص من الأسماء والصفات، دون تفريق بين شيء مما جاءت به النصوص[1].

وابن منده (ت: ٣٩٥هـ) يؤلف -علىٰ طريقة الإثبات-: (كتاب التوحيد، ومعرفة أسماء الله ﷻ وصفاته، علىٰ الاتفاق والتفرد)، ويخص الرد علىٰ الجهمية بكتاب آخر، جميع أبوابه في إثبات الصفات.

وللإمام الترمذي (ت: ٢٧٩هـ)، تلميذ الإمام البخاري النجيب، نص نفيس في بيان منهج أهل الحديث في ذلك الباب، وإبطال شبهة التشبيه، عن إثبات الصفات، وفق المنهج السلفي:

فقد روىٰ في سننه (٦٢٢)، حديث أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «**إنَّ اللهَ يقبَلُ الصَّدقةَ ويأخذُها بيمينِه فيربِّيها لأحدكم كما يربِّي أحدُكم مُهْرَه، حتىٰ إنَّ اللُّقْمة لتصير مِثْل أُحدٍ، وتصديقُ ذلك في كتابِ الله** ﷻ: ﴿هُوَ يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ وَيَأْخُذُ ٱلصَّدَقَٰتِ﴾ [التوبة: ١٠٤]، و: ﴿يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِي ٱلصَّدَقَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٧٦]». وقال: «هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ» وقد رُوِي عن عائشةَ، عن النبي ﷺ نحو هذا.

ثم أتبع رواية الحديث بقوله:

«وقد قال غير واحد من أهل العلم، في هذا الحديث وما يشبه هذا من الروايات؛ من الصفات، ونزول الرب تبارك وتعالىٰ كل ليلة إلىٰ السماء الدنيا؛ قالوا:

قد تثبت الروايات في هذا، ويؤمن بها، ولا يتوهم، ولا يقال: كيف؟

هكذا روي عن مالك، وسفيان بن عيينة، وعبد الله بن المبارك، أنهم قالوا في هذه الأحاديث: أمروها بلا كيف!! وهكذا قول أهل العلم من أهل السنة والجماعة.

وأما الجهمية: فأنكرت هذه الروايات، وقالوا: هذا تشبيه!!

---

(١) انظر: صحيح البخاري (٩/١٣٩-١٩٩) ط الشعب، وانظر أيضًا: شرح الشيخ عبد الله الغنيمان لكتاب التوحيد من صحيح البخاري (١/٢٨-٢٩).

وقد ذكر الله ﷻ في غير موضع من كتابه: اليد، والسمع، والبصر؛ فتأولت الجهمية هذه الآيات، ففسروها علىٰ غير ما فسر أهل العلم، وقالوا: إن الله لم يخلق آدم بيده، وقالوا: إن معنىٰ اليد هاهنا القوة.

وقال إسحاق بن إبراهيم: إنما يكون التشبيه، إذا قال: يد كيد، أو مثل يد، أو سمع كسمع، أو مثل سمع؛ فإذا قال: سمع كسمع، أو مثل سمع، فهذا التشبيه.

وأما إذا قال، كما قال الله تعالىٰ: يد، وسمع، وبصر؛ ولا يقول: كيف، ولا يقول: مثل سمع، ولا: كسمع؛ فهذا لا يكون تشبيها، وهو كما قال الله تعالىٰ في كتابه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]»[1].

❀ ❀ ❀

وأما طرف نفاة الصفات، فعلىٰ رأسه، عند عامة المؤرخين، ونقلة المقالات: الجهم بن صفوان (ت: ١٢٨هـ)، الذي بنىٰ مذهبه -فيما يؤرخ له الإمام أحمد (ت: ٢٤١هـ)- علىٰ «أن من وصف من الله تعالىٰ شيئًا[2]، مما وصف به نفسه في كتابه، أو حدَّث به عنه رسولُه ﷺ، **كان كافرًا، وكان من المشبهة**. فأضل بكلامه بَشرًا كثيرًا، وتبعه علىٰ قوله رجال من أصحاب أبي حنيفة، وأصحاب عمرو بن عبيدٍ بالبصرة، ووضع دين الجهمية»[3].

وهو نص في غاية من الأهمية، في تحليل وجهة الجهم، وأصله الذي دفعه إلىٰ إنكار الصفات، وأثر ذلك في تأويل نصوصها، ثم انتقال هذه الفكرة إلىٰ من تبعه من المعتزلة وغيرهم من ورثة الفكرة الجهمية[4].

---

(١) سنن الترمذي، باب: ما جاء في فضل الصدقة (٣/ ٢٦٧).

(٢) في ط السلفية: «وصف الله بشيء»، وهي كذلك في بعض النسخ الخطية، كما ذكر محقق ط الكويت.

(٣) الرد علىٰ الزنادقة والجهمية، للإمام أحمد (٢٠٧-٢٠٨)، ط الكويت المحققة -(٢٤) ط السلفية-.

(٤) سبق أن أشرت -أصول الدين عند الطبري (٢٤٢)- إلىٰ مصطلح الجهمية، ومدلوله في الفكر الكلامي. وبالإضافة إلىٰ مصادري هناك، يمكن مراجعة نصٍّ مهمٍّ للغاية حول تلك الفكرة، عند ابن تيمية في التسعينية (١/ ٢٦٥-٢٧١).

وأما ابن قتيبة (ت: ٢٧٦هـ)، فيتقدم خطوة أخرىٰ في التأريخ لهذه المقالة، ويقرر أن نفي النفاة هو **نوع من التعمق في فهم التوحيد بالنظر العقلي**: «وتعمق آخرون في النظر، وزعموا أنهم يريدون تصحيح التوحيد بنفي التشبيه، فأبطلوا الصفات..»[(١)].

وعن هذا المأخذ: التعمق في النظر العقلي لمفهوم التوحيد، بنىٰ المعتزلة، الموحِّدة؛ أو أهل التوحيد، كما أطلقوا علىٰ أنفسهم، مسلكهم في الصفات، باعتبار أن نفي الصفات عن الله تعالىٰ، هو من مفهوم التوحيد؛ وأن إثباتها يقتضي أن يكون لله شريك في القدم، ويقتضي إثبات الجسمية لله تعالىٰ، ويستلزم حدوثه، وينافي قدمه الواجب له[(٢)].

يقول ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ): «ثم إن الجهمية، من المعتزلة وغيرهم، أدرجوا نفي الصفات في مسمىٰ التوحيد؛ فصار من قال: إن لله علما أو قدرة، أو إنه يرىٰ في الآخرة، أو إن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق، يقولون: **إنه مشبه ليس بموحد.**

وزاد عليهم غلاة الفلاسفة والقرامطة فنفوا أسماءه الحسنىٰ وقالوا: من قال إن الله عليم قدير عزيز حكيم: فهو مشبه ليس بموحد[(٣)].

وزاد عليهم غلاة الغلاة وقالوا: لا يوصف بالنفي ولا الإثبات؛ لأنَّ في كلٍّ منهما تشبيهًا له[(٤)].

---

(١) الاختلاف في اللفظ (٣٦).

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة (١٨١) وما بعدها، (٢٢٦-٢٣٠)، (٢٩٤-٢٩٥)، المحيط بالتكليف (١٧٧) وما بعدها، وانظر أيضًا: مقالات الإسلاميين (١/ ٢٣٥-٢٣٦)، تفسير سورة الإخلاص، لشيخ الإسلام (٢٠٥).

(٣) يقول ابن عساكر: «وذكر أبو العباس المعروف بقاضي العسكر، وكان من كبراء أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه: أنه نظر في كتب صنَّفها المتقدمون في علم التوحيد، قال: فوجدت بعضها للفلاسفة، مثل إسحق الكندي والإسفرازي وأمثالهما، وذلك كله خارج عن الطريق المستقيم، زائغ عن الدين القويم، لا يجوز النظر في تلك الكتب، لأنه يجر إلىٰ المهالك؛ **لأنها مملوءة من الشرك والنفاق، مسماة باسم التوحيد!!**» اهـ، تبيين كذب المفتري (١٣٩).

(٤) حكىٰ أبو حيان التوحيدي، عن شيخه الفيلسوف أبي سليمان المنطقي، ما يدل علىٰ تنبيه لهذا الموقف. انظر المقابسة رقم (٦٣) من كتابه: المقابسات (٢٥٧-٢٥٩)، وأيضًا: الهوامل والشوامل، رقم (١٢٢)، ص(٢٧٨-٢٨٠).

وهؤلاء كلهم وقعوا فيما هو شر مما فروا منه، من جنس التشبيه؛ فإنهم شبهوه بالممتنعات والمعدومات والجمادات فرارا من تشبيههم -بزعمهم- له بالأحياء..

فصار هؤلاء الجهمية المعطلة، يجعلون هذا توحيدا؛ ويجعلون مقابل ذلك: التشبيهَ، ويسمون أنفسهم الموحدين»(1).

والواقع أن (الغلو) في منزع النفي لدىٰ الفلاسفة، لم يكن فقط لأجل أنهم لم يقفوا عند تعطيل الصفات، حتىٰ تخطوا ذلك إلىٰ تعطيل الأسماء، والذهاب إلىٰ أن إثبات الأسماء تشبيه؛ بل انتقل إلىٰ ما هو أدخل في التعطيل والإلحاد في آيات الله من ذلك؛ فإذا كانت سهام (التشبيه)، التي يطلقها (أهل الكلام)، إنما كانت تُفَوَّق لـ (الموقف السلفي)، و(فهم أهل الإثبات) للكتاب (الكريم؛ المقدس)؛ فلقد انتقل الغلو الفلسفي بموقف (التشبيه) إلىٰ (نص) الكتاب، نفسه؛ صِرفا، بلا تأويل، أو تلوين مذهبي؛ ليخلص من ذلك ابنُ سينا (ت: ٤٢٨هـ)، إلىٰ أن **التوحيد** بمفهومه الفلسفي لا ينبغي التماسه من القرآن، بلهَ غيره من الكتب السماوية:

«.. **الشرع، والملل الآتية علىٰ لسان نبي من الأنبياء**: يرام بها خطاب الجمهور كافة.

ثم من المعلوم الواضح: **أن التحقيق الذي ينبغي أن يُرجع إليه في صحة التوحيد**؛ من الإقرار بالصانع موحدًا، مقدَّسًا عن الكمِّ والكيف، والأين والمتىٰ، والوضع والتغير، حتىٰ يصير الاعتقاد به أنه ذاتٌ واحدةٌ، لا يمكن أن يكون لها شريكٌ في النوع، أو يكون لها جزءٌ وجوديٌّ كميٌّ أو معنويٌّ، ولا يمكن أن تكون خارجةً عن العالم أو داخلةً فيه، ولا بحيث تصحّ الإشارة إليه أنه هناك = **ممتنعٌ القاؤه إلىٰ الجمهور**؛ ولو ألقي هذا علىٰ الصورة [كذا] إلىٰ العرب العاربة، أو العبرانيين والأجلاف، لتسارعوا إلىٰ العناد.

---

(١) التدمرية (١٨٢-١٨٣) وانظر فصلًا مهمًا حول تلك القضية: بيان تلبيس الجهمية -قاسم- (١/ ١٣٢) وما بعدها، (١/ ٤٦٠) وما بعدها، اقتضاء الصراط المستقيم (٢/ ٨٥٤) وما بعدها. وانظر أيضًا: المطالب العالية، للرازي (٣/ ١٦٢)، فتح الباري، لابن حجر (١٣/ ٣٥٧).

واتفقوا على أن الإيمان المدعو إليه: إيمان معدوم أصلًا[1]. ولهذا ورد (التوارة) تشبيهًا كله، ثم لم يرد في القرآن من الإشارة إلى هذا الأمر المهم شيءٌ، ولا أتى بصريح ما يُحتاج إليه من التوحيد بيانٌ مفصَّلٌ؛ بل أتى بعضه على سبيل التشبيه في الظاهر، وبعضه تنزيهًا مطلقًا عامًّا جدًّا، لا تخصيص فيه ولا تفسير له، وأما أخبار التشبيه فأكثر من أن تحصى..»[2]!!

وإذا كان مبدأ النظر هو تنزيه الخالق، عن ... (كل شيء)!!، واعتبار ذلك التنزيه (العدمي)، هو مفهومهم عن التوحيد الفلسفي؛ «ظهر أن توحيدهم هذا، وتنزيههم هذا: دِهليز التعطيل والزندقة، وأن من كان أعظم تعطيلا وإلحادا؛ كان أحق بتوحيدهم، وتنزيههم هذا..»[3].

❁ ❁ ❁

وأما الأشاعرة: فنحن نجد فيما بين أيدينا من مصنفات أئمتهم: الانتصار لمبدأ الإثبات، وأنه من جملة (التوحيد)؛ فالأشعري (ت: ٣٢٤هـ) يقرر في الباب السادس من الإبانة: (**الكلام في الوجه والعينين والبصر واليدين**)، مشابهةَ الجهمية النفاة للنصارى:

«ونفى الجهمية أن يكون لله تعالى وجه، كما قال، وأبطلوا أن يكون له سمع وبصر وعين، **ووافقوا النصارى**؛ لأن النصارى لم تثبت الله سميعًا بصيرًا، إلا على معنى أنه عالم، وكذلك قالت الجهمية ...»، ثم قال بعده:

«قالت الجهمية: إن الله لا علم له ولا قدرة ولا سمع له ولا بصر، **وإنما قصدوا إلى تعطيل التوحيد**، والتكذيب بأسماء الله تعالى ...»[4].

---

(١) يشير القاضي عبد الجبار المعتزلي إلى هذه الفكرة (الباطنية)، ويعتبرها من إلقاء (الزنادقة). انظر: تثبيت دلائل النبوة (١/ ١٢).

(٢) الأضحوية (٩٧-٩٨). وانظر بعض عناصر هذه الفكرة في: الإشارات (٣/ ٤٧٢-٤٨٣) الإلهيات من الشفا (٣٦٦-٣٩٥)، الرسالة النيروزية -ضمن نوادر المخطوطات- (٢/ ٣٧).

(٣) بيان تلبيس الجهمية (١/ ١٣٤) ط قاسم.

(٤) الإبانة (١٢٢-١٢٣)، ط د.فوقية حسين. والأشعري يناقض هنا -فيما يبدو- اتهام المعتزلة لأهل الإثبات بمشابهة النصارى في قولهم بالأقانيم، كما سبقت الإشارة إليه عندهم. ومن الطريف أن إحدى النسخ الخطية لكتاب الإبانة -معهد المخطوطات (٧٨) توحيد- تحمل اسم: كتاب التوحيد، =

وهي نفس الفكرة التي يقررها أبو بكر الباقلاني (ت: ٤٠٣هـ) بعده بوضوح:

«**والإيمان بالله تعالىٰ يتضمن التوحيد له سبحانه، والوصف له بصفاته**، ونفي النقائص عنه، الدالة علىٰ حدوث من جازت عليه. والتوحيد له هو: الإقرار بأنه ثابت موجود، وإله واحد فرد معبود، ليس كمثله شيء . . .، وأنه قديم بأسمائه وصفات ذاته، التي منها: الحياة . . .، وأخبر أنه ذو الوجه الباقي بعد تقضي الماضيات . . . واليدين اللتين نطق بإثباتهما له القرآن . . .، وأنهما ليستا بجارحتين، ولا ذواتي[1] صورة وهيئة، والعينين اللتين أفصح بإثباتهما من صفاته القرآن، وتواترت بذلك أخبار الرسول ﷺ . . .، وأن عينه ليست بحاسةٍ من الحواس، ولا تشبه الجوارح والأجناس»[2].

بينما نجد الفكر الأشعري المتأخر يتجه نحو النزعة الجهمية، في اعتبار إثبات ذلك منافيًا للتوحيد، فيما يعبر عنه الرازي (ت: ٦٠٦هـ) في آخر كتابه: أساس التقديس، حين عقد فصلا: في أن من يثبت كونه تعالىٰ جسما -ومراده بهم: من يثبت الصفات الخبرية- متحيزًا مختصًّا بجهة معينة -ومراده بهم: من يثبت العلو والاستواء-، هل يحكم بكفره أم لا؟

ويحكي في ذلك قولين: «**أحدهما: أنه كافر، وهو الأظهر**[3]!!».

ثم قال:

«وهذا بخلاف المعتزلي؛ فإنه يثبت موجودا وراء هذه الأشياء التي يشار إليها بالحس، إلا أنه خالفنا في صفات ذلك الموجود.

= للأشعري، وهو هو: الإبانة، كما تأكدت من النسخة بنفسي، وكذلك ذكرت د. فوقية في مقدمة تحقيق الإبانة (١٨٧).

(١) في الأصل: «ذوي»، والصواب ما أثبتُّه، وفي القرآن الكريم: {ذواتى أكل خمط}.

(٢) رسالة الحرة -الإنصاف- (٢٣-٢٤)، وقد نقل ابن تيمية -بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٣٤) ط قاسم- نصًا مهمًّا للغاية في بيان منهج الباقلاني في الإثبات، من كتاب: «الرد علىٰ من نسب إلىٰ الأشعري غير قوله»، وفي الفتاوىٰ -الحموية- (٥/ ٩٨-٩٩) نص آخر عن كتاب «الإبانة»، وكلاهما من كتب الباقلاني المفقودة، وانظر النصين، مع اختصار، عند الذهبي في العلو: (٢٥٨-٢٥٩- مختصر).

(٣) قارن: الشامل للجويني (١٣١-١٣٤) حيث يحكي القولين عن الأشعري، ويميل إلىٰ عدم التكفير، وينقل عنه ابن تيمية تصريحه بعدم التكفير، وأنه المنصور عندهم. انظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ١٠٧-١٠٨) ط قاسم.

والمجسمة: يخالفوننا في إثبات ذات المعبود، ووجوده، فكان هذا الخلاف أعظم، فيلزمهم الكفر؟!!»[1].

❁ ❁ ❁

إن موقف الشافعية السلفيين هو نموذج واضح للوجه المقابل للتصور الذي عرضناه لدىٰ الجهم ومن وافقه:

فمحمد بن خفيف الشِّيرازيُّ (ت: ٣٧١هـ) يصنف كتابًا يقرر فيه طريق أهل الإثبات، ويسميه: **(اعتقاد التوحيد؛ بإثبات الأسماء والصفات)**[2].

وأما فكرة التشبيه، التي كانت من أهم أصول موقف النفاة[3]، فقد تكلم الشافعية في نقدها؛ أعني: في نقد بناء موقف النفي، وتعطيل الصفات الثابتة، عليها، وبيان أنه لا تلازم بين إثبات الصفات، علىٰ ما جاءت به النصوص، والقول بالتشبيه:

يقول قِوَام السنة الأصبهاني (٥٣٥هـ)[4]:

---

(١) أساس التقديس (٢٥٦)، وهو تقرير كاشف عن إعادة ترتيب المواقف، وتطور التحيزات؛ نأيا عن طرف الإثبات، ونزوعا إلىٰ التكفير؛ في مقابل: التقارب مع الوجهة الاعتزالية، والبحث عن (القواسم المشتركة)، والنزوع إلىٰ الإعذار!!

علىٰ أن الرازي قد عاد، ونقض ما ذهب إليه هنا في كتابه المهم (نهاية العقول). انظر نقل ابن تيمية لذلك وتعليقه عليه في: بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٤٨٤) وما بعدها، ط المجمع.

وعن هذه الوجهة المتأخرة، يعبر تاج الدين السبكي (ت: ٧٧١هـ) في عبارة فِجة للغاية -طبقات الشافعية (٥/ ١٩١-١٩٢)-: أنه لا إنكار في أحد قولي الأشاعرة: «التأويل، أو التفويض مع اعتقاد التنزيه؛ **إنما المصيبة الكبرىٰ والداهية الدهياء**: الإمرار علىٰ الظاهر، والاعتقاد أنه المراد، وأنه لا يستحيل علىٰ الباري؛ **فذلك قول المجسمة عباد الوثن**، الذين في قلوبهم زيغ؛ يحملهم الزيغ علىٰ اتباع المتشابه ابتغاء الفتنة؛ عليهم لعائن الله تترىٰ، واحدة بعد أخرىٰ ...؟!!»، **وهي عبارة غنية عن التعليق!!** وللكوثري نحو منها في حاشيته علىٰ تبيين كذب المفتري (٢٨).

(٢) انظر: فتاوىٰ ابن تيمية (٥/ ٧١).

(٣) انظر: قانون التأويل، لابن العربي (١٢٧)، وحاشية محققه، رقم (١).

(٤) ننبه هنا إلىٰ أن قِوَام السنة الأصبهاني (ت: ٥٣٥هـ) يبدأ كتابه، بعد الخطبة، بباب في التوحيد، يليه فصل في تقرير الصفات، وبيان منهج السلف، ثم فصل في النهي عن طلب التكييف في ذات الله وصفاته، وفصل آخر بنفس العنوان تقريبًا، وهكذا تمضي كثير من فصول الكتاب. انظر: الحجة (١/ ٨٥، ٩١، ٩٧، ١١١)،

«ومذهب أهل السنة: إثبات ما أثبت الله لنفسه، من الوجه واليد، وسائر ما أخبر الله به عن نفسه، وليس قولنا: إن لله وجهًا ويدًا، موجبًا تشبيهه بخلقه أصلًا[١]، بل كل ما أخبرنا به عن نفسه فهو حق، وقوله الحق، نقول ما قال، ولا نزيد شيئًا»[٢].

وينقل قوام السنة، عن أبي زرعة الرازي، أحد أئمة أهل الحديث (ت: ٢٦٤هـ)، قوله:

«المعطلة النافية: الذين ينكرون صفات الله ﷻ التي وصف بها نفسه في كتابه، وعلىٰ لسان نبيه ﷺ، في الصفات، ويتأولونها بآرائهم المنكوسة، علىٰ موافقة ما اعتقدوا من الضلالة، وينسبون رواتها إلىٰ التشبيه.

فمن نسب الواصفين ربهم تبارك وتعالىٰ، بما وصف به نفسه في كتابه، وعلىٰ لسان نبيه ﷺ، من غير تمثيل ولا تشبيه؛ إلىٰ التشبيه: فهو معطل نافٍ، ويُستدل عليهم بنسبتهم إياهم إلىٰ التشبيه: أنهم معطلة نافية.

كذلك كان أهل العلم يقولون، منهم عبد الله بن المبارك، ووكيع بن الجراح»[٣].

وأما التحليل الأهم، عند أصحابنا الشافعية، المقارن للمسلكين، مسلك توحيد الله بأسمائه وصفاته، ومسلك التعطيل، فنجده عند أحد أبرز الشخصيات التي نؤرخ لها؛ عثمان بن سعيد الدارمي (ت: ٢٨٠هـ)، وتراثه التحليلي العظيم.

يشير أبو سعيد، إلىٰ هذا التقابل بين الفكرتين في مفهوم التوحيد، ويقول: «فحسب امرئ من الخيبة والحرمان، وفضيحةً في الكون والبلدان: أن يكون إمامه في **توحيد الله**: بشر بن غياث المريسي الملحد في أسماء الله، المعطل المفتري لصفات ربه، الجهمي . . .

---

(١) يشرح هذه الفكرة في موطن آخر بقوله: «لا يوصف إلا بما وصف تعالىٰ، ووصفه النبي ﷺ، لأن المجاوز وصفهما يوجب المماثلة والتمثيل؛ **والتشبيه لا يكون إلا بالتحقيق، ولا يكون باتفاق الأسماء،** وإنما وافق اسم النفس اسم نفس الإنسان، الذي سماه الله نفسًا منفوسة، وكذلك سائر الأسماء التي سمىٰ بها خلقه: إنما هي مستعارة لخلقه، منحها عباده للمعرفة». الحجة (١/ ١٧١) وانظر (١/ ١٨٢).

(٢) الحجة في بيان المحجة (١/ ١٩٥-١٩٦).

(٣) الحجة في بيان المحجة (١/ ١٨٧).

وكيف يهتدي بشر للتوحيد، وهو لا يعرف مكان واحده؟! فلا هو -بزعمه- في الدنيا والآخرة بواجده؛ فهو إلىٰ التعطيل أقرب منه إلىٰ التوحيد، وواحده بالمعدوم أشبه منه بالموجود. .»[1].

ويرد تهمة التشبيه، عن مسلك الإثبات:

«وكيف استجزت أن تسمي أهل السنة وأهل المعرفة بصفات الله المقدسة مشبهة، إذ وصفوا الله بما وصف به نفسه في كتابه، بالأشياء التي أسماؤها موجودة في صفات بني آدم، بلا تكييف»؟!

«ويلك؛ إنما نصفه بالأسماء، لا بالتكييف ولا بالتشبيه؛ كما يقال: إنه ملِك كريم عليم حكيم حليم رحيم لطيف مؤمن عزيز جبار متكبر.

وقد يجوز أن يدعىٰ البشر ببعض هذه الأسماء، وإن كانت مخالفة لصفاتهم؛ فالأسماء فيها متفقة، والتشبيه والكيفية مفترقة، كما يقال: ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء؛ يعني: في الشبه والطعم والذوق والمنظر واللون. فإذا كان كذلك، فالله أبعد من الشبيه[2] وأبعد.

فإن كنا مشبهة عندك، أن وحدنا الله إلها واحدًا بصفات أخذناها عنه من كتابه، فوصفناه بما وصف به نفسه في كتابه: فالله -في دعواكم- أول المشبهين نفسَه، ثم رسوله الذي أنبأنا ذلك عنه؛ فلا تظلموا أنفسكم، ولا تكابروا العلم إذ جهلتموه؛ فإن التسمية من التشبيه بعيدة»[3].

ليس تقرير الدارمي هنا، وإحالته بوصف (التشبيه) علىٰ الكتاب والسنة، من قبيل المبالغات في مقام الجدل والخصومة؛ وإنما هي إحالة بالفكرة -فكرة التوحيد بالمفهوم السلفي الذي يندرج فيه إثبات الصفات- علىٰ مصدرها الذي تلقاها منه السلفيون: الكتاب والسنة؛ فإن كان ذلك (تشبيهًا)؛ فالتشبيه

---

(١) الرد علىٰ بشر (٣-٤)، وانظر (١١٤-١١٥) من نفس المصدر.

(٢) في الأصل: «التشبيه»، ولعل الصواب ما أثبتُّه.

(٣) الرد علىٰ بشر المريسي (٤٢، ٤٣) وانظر: (٢٢) من نفس المصدر، وانظر حول فكرة أن الاتفاق في الاسم لا يعني: التشابه في الصفة: الانتصار، للعمراني (٢/ ٥٨١)، وأيضًا: درء التعارض (٢/ ٨٩)، بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٥١٢) ط المجمع.

في نص الكتاب؛ وقد اعترف به ابن سينا، فيما نقلناه قبل؛ فأراح من الظنون!!

❀ ❀ ❀

يعد كتاب (التوحيد، وإثبات صفات الرب ﷻ) للإمام ابن خزيمة (ت: ٣١١هـ): أهم المصادر الشافعية لتمثيل المسلك السلفي في هذا الباب؛ فعنوان الكتاب: ظاهر الدلالة علىٰ الفكرة التي ندرسها هنا؛ ثم الفكرة الأساس، الأكثر حضورا، وإلحاحًا علىٰ نقاشات ابن خزيمة للنفاة: هي تهمة التشبيه، وتبرئة مسلك أهل الإثبات منها.

يوضح ابن خزيمة معالم خطته في تصنيف كتابه:

«الإيمان بجميع صفات الرحمن الخالق جلَّ وعلا، مما وصف الله به نفسه في محكم تنزيله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيل من حكيم حميد، وبما صح وثبت عن نبينا ﷺ، بالأسانيد الثابتة الصحيحة، بنقل أهل العدالة موصولا إليه؛ **ليعلم الناظر في كتابنا هذا ممن وفقه الله لإدراك الحق والصواب، ومنَّ عليه بالتوفيق لما يحب ويرضىٰ: صحةَ مذهب أهل الآثار في هذين الجنسين من العلم**[1]، **وبطلان مذاهب أهل الأهواء والبدع الذين هم في ريبهم وضلالتهم يعمهون**»[2].

وقد نبه هنا أن المذهب الذي يختاره، ويذهب إليه: ليس مذهبًا خاصا به، وإنما هو منقول عن أهل الآثار، مع إبراز الفكرة المركزية في أبحاثه؛ **توحيد الإثبات، مع نفي التشبيه**:

«**فنحن وجميع علمائنا من أهل الحجاز وتهامة واليمن والعراق والشام ومصر**، مذهبنا: أنا نثبت لله ما أثبته الله لنفسه؛ نقر بذلك بألسنتنا، ونصدق ذلك بقلوبنا، **من غير أن نشبه وجه خالقنا بوجه أحد من المخلوقين**، عز ربنا عن أن يشبه المخلوقين، وجل ربنا عن مقالة المعطلين، وعز أن يكون عدما كما قاله المبطلون؛ لأن ما لا صفة له: عدم؛ تعالىٰ الله عما يقول الجهميون الذين

---

(١) يعني: الصفات والقدر، وقد أملىٰ في القدر كتابًا قبل هذا، لكنا لا نعرف عنه شيئًا.

(٢) مقدمة كتاب التوحيد (٣١).

ينكرون صفات خالقنا، الذىٰ وصف الله بها نفسه في محكم تنزيله وعلىٰ لسان نبيه»[1].

يعنينا من الوقوف عند ابن خزيمة والنقل عنه هنا، ما أشار إليه في النص السابق من رده لفكرة التشبيه، ونفي أن يكون ذلك المزلق، من لوازم مسلك الإثبات للصفات، أو أن يكون أحد من السلف قد زل فيه، أو التزمه. ويقرر ابن خزيمة أن النفاة إنما يموهون بنفي التمثيل، وأن طرد مذهبهم هو التعطيل المحض، وإبطال السنن والآثار[2]، وأنهم يشنعون علىٰ أهل السنة بتهمة التشبيه، مع بعد مذهبهم عنه[3].

في الموطن المشار إليه آنفا، حيث يعرض ابن خزيمة لصفة الوجه، ويرد علىٰ النفاة، يطول في عرض هذه القضية، والنقاش حولها، يقول:

«وزعمت الجهمية، عليهم لعائن الله، أن أهل السنة ومتبعي الآثار، القائلين بكتاب ربهم، وسنة نبيهم ﷺ، المثبتين لله ﷻ من صفاته ما وصف الله به نفسه . . . مشبهة؛ جهلا منهم بكتاب ربنا، وسنة نبينا ﷺ، وقلةَ معرفتهم بلغة العرب، الذين بلغتهم خوطبنا

فاسمعوا الآن أيها العقلاء، ما نذكر من جنس اللغة السائرة بين العرب، هل يقع اسم المشبهة علىٰ أهل الآثار ومتبعي السنن؟

نحن نقول، وعلماؤنا جميعًا في جميع الأقطار: إن لمعبودنا ﷻ وجهًا، كما أعلمنا الله في محكم تنزيله، فذوّاه[4] بالجلال والإكرام، وحكم له بالبقاء، ونفىٰ عنه الهلاك، ونقول: إن لوجه ربنا ﷻ من النور والضياء والبهاء، ما لو كشف حجابه لأحرقت سبحات وجهه كل شيء أدركه بصره، محجوب عن أبصار أهل الدنيا، لا يراه بشر ما دام في الدنيا الفانية، ونقول: إن وجه ربنا القديم لا يزال باقيًا، فنفىٰ عنه الهلاك والفناء.

---

(١) كتاب التوحيد (٤٠-٤١)، وانظر: ص(٦٤).

(٢) السابق: (٧٢-٧٣، ٨٨، ١١٣، ١٦٣، ١٦٧).

(٣) السابق: (١١٠-١١٣، ١٦٤).

(٤) أي: وصفه، ولا أعلم لهذا الفعل الذي (صاغه) أصلًا، ولم أر استعماله لغيره!!

ونقول: إن لبني آدم وجوها كتب الله عليها الهلاك، ونفىٰ عنها الجلال والإكرام، غير موصوفة بالنور والضياء والبهاء . . . ونقول: إن وجوه بني آدم محدثة مخلوقة . . . وإن جميع وجوه بني آدم فانية غير باقية . . .

فهل يخطر، يا ذوي الحجا، ببال عاقل مركب فيه العقل، **يفهم لغة العرب**، ويعرف خطابها، **ويعلم التشبيه**، أن هذا الوجه شبيه بذاك الوجه؟

وهل هاهنا، أيها العقلاء، تشبيه وجه ربنا، جل ثناؤه، الذي هو كما وصفنا، وبينا صفته من الكتاب والسنة، بتشبيه وجوه بني آدم، التي ذكرناها ووصفناها؛ غير اتفاق اسم الوجه، وإيقاع اسم الوجه علىٰ وجه بني آدم، كما سمىٰ الله وجهه وجها؟!

ولو كان تشبيهًا من علمائنا، لكان كل قائل: إن لبني آدم وجهًا، وللخنازير والقردة، والكلاب، . . . وجوهًا، قد شبه وجوه بني آدم بوجوه الخنازير والقردة، والكلاب وغيرها مما ذكرت؛ ولست أحسب أن أعقل الجهمية المعطلة عند نفسه، لو قال له أكرم الناس عليه: وجهك يشبه وجه الخنزير والقرد، والدب . . . ونحو هذا إلا غضب . . . ولست أحسب أن عاقلا يسمع هذا القائل، المشبهَ وجه ابن آدم بوجوه ما ذكرنا، إلا ويرميه بالكذب، والزور، والبهت، أو بالعته والخبل، أو يحكم عليه بزوال العقل، ورفع القلم، لتشبيه وجه ابن آدم بوجوه ما ذكرنا.

فتفكروا يا ذوي الألباب؛ أَوُجوهُ ما ذكرنا أقرب شبها بوجوه بني آدم، أو وجه خالقنا بوجوه بني آدم؟

فإذا لم تطلق العرب تشبيه وجوه بني آدم بوجوه ما ذكرنا من السباع، واسم الوجه قد يقع علىٰ جميع وجوهها، كما يقع اسم الوجه علىٰ وجوه بني آدم؛ فكيف يلزم أن يقال لنا: أنتم مشبهة؟ ووجوه بني آدم ووجوه ما ذكرنا من السباع والبهائم محدثة، كلها مخلوقة، قد قضىٰ الله فناءها وهلاكها، وقد كانت عدما فكوّنها الله وخلقها وأحدثها، وجميع ما ذكرناه من السباع والبهائم لوجوهها: أبصار وخدود وجباه وأنوف وألسنة وأفواه وأسنان وشفاه، ولا يقول مركبٌ فيه العقل - لأحد من بني آدم: وجهك شبيه بوجه الخنزير، ولا عينك شبيهة بعين

قرد، ولا فمك فم دب، ولا شفتاك كشفتي كلب، ولا خدك خد ذئب؛ إلا علىٰ المشاتمة، كما يرمي الرامي الإنسان بما ليس فيه!!

فإذا كان ما ذكرنا، علىٰ ما وصفنا، ثبت عند العقلاء وأهل التمييز، أن من رمىٰ أهل الآثار، القائلين بكتاب ربهم وسنة نبيهم ﷺ، بالتشبيه: فقد قال الباطل والكذب، والزور والبهتان، وخالف الكتاب والسنة، وخرج من لسان العرب»[1].

يعتمد ابن خزيمة، فيما قصد إليه من رد تهمة التشبيه عن أهل السنة: علىٰ البديهة العقلية، وطبيعة اللغة، لإثبات أن مجرد إثبات الأسماء: لا يقتضي التشبيه والتماثل في المخلوقات التي نراها، ونعلم كيفية كل منها، مع قرب ما بينها، ولو باعتبارها -جميعًا- مخلوقة، محدثة، مشاهدة؛ ثم -مع ذلك- لا يقول عاقل باشتباهها، بله تماثلها، إذا اشتركت في اسم من أسمائها، أو صفة من صفاتها؛ فكيف يلزم ذلك بين الخالق والمخلوق؟!!

إن أحد أهم ما يفيدنا تقرير ابن خزيمة، والعناية بنقل معالم مذهبه: أن نبرز المفارقة بين موقفه السلفي، وهو المحدث والفقيه الشافعي، وموقف متكلمة الأشاعرة النقدي -وهم شافعية أيضًا-؛ من ابن خزيمة ومنهجه، علىٰ ما ذكرناه من الوضوح في تقريره، ونفي فكرة التشبيه برمتها.

فابن فورك (ت: ٤٠٦هـ) يترجم، في كتابه المركزي في تأويلات الأشاعرة، فصلًا: فيما ذكره ابن خزيمة في كتابه التوحيد: «... وجمع فيه نوع هذه الأخبار المتشابهة، وحمل ذلك علىٰ أنها صفات لله ﷻ، **وأنه فيها لا يشبه سائر الموصوفين بها من الخلق.**

فتأملنا ذلك، وبيَّنَّا ما ذهب فيه عن الصواب في تأويله، وأوهم خلافَ الحق ...، وإن كنا قد أومينا إلىٰ أصله، وأشرنا إلىٰ طريقته»[2].

ومع اعتراف ابن فورك بأن ابن خزيمة يثبت هذه الصفات، لا علىٰ وجه التشبيه، وانتباهه للفكرة الجوهرية في كتاب ابن خزيمة، وهي من الوضوح

---

(١) التوحيد، لابن خزيمة (٦٣-٦٦) ط الآثار، (١/٥٣-٥٦) ط الشهوان. وانظر تقرير هذا الأصل المهم أيضًا عند ابن منده، في: كتاب التوحيد، له (١٦٧-١٦٩)، (٣/٧-٩) ط فقيهي.

(٢) ابن فورك: مشكل الحديث وبيانه (٣٩٢).

بمكان؛ فإنه لم يرتض أصله، وطريقته التي تخالف ما بنىٰ عليه ابن فورك كتابه، في (تأويل) الأخبار المشكِلة.

وأما الخصم الثاني لابن خزيمة، ومن خلال الوسط الشافعي الأشعري أيضًا، فهو فخر الدين الرازي (ت: ٦٠٦هـ)، **الذي يصرح أكثر بالمقابلة بين الصورتين**، حينما يقول في تفسير: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾:

«واعلم أن محمد بن إسحاق بن خزيمة أورد استدلال أصحابنا بهذه الآية في الكتاب الذي سماه التوحيد، **وهو في الحقيقة كتاب الشرك!!**..»[1].

وهذا مما يضاف إلىٰ الفكرة التي أرخنا لها آنفا، أعني: انفصال الوجهة الشافعية عن الوجهة الأشعرية؛ فإن القدر الجامع بين الفريقين، وهو الفقه الشافعي، لم يكن عاصمًا من هذا التفاوت المنهجي في البحث الكلامي، وتقييم منهج ابن خزيمة في هذا الباب، بل الحكم عليه، وعلىٰ كتابه؛ بهذا القدر من الحدة، والمفاصلة!!

---

(١) تفسير الرازي (٢٧/ ١٣٠)، وقد أثير حول إتمام الرازي لتفسيره كلامٌ كثيرٌ، حيث يرىٰ ابن أبي أصيبعة وابن خلكان وابن حجر وحاجي خليفة وغيرهم، أن الرازي لم يكمل تفسيره، وكثير منهم يرىٰ أنه وقف فيه عند سورة الأنبياء. وللعلامة الشيخ عبد الرحمن ين يحيىٰ المعلمي ﷺ بحث قيم حول هذه المسألة. انظر ص(٤-٥) منه، وانظر: التفسير والمفسرون، د. محمد حسين الذهبي (١/ ٢٧٧-٢٧٩).
بينما يذهب الأستاذ محمد صالح الزركان، ﷺ، وهو من أدق من اشتغل بتراث الرازي، إلىٰ أن التفسير كله للرازي. انظر كتابه: فخر الدين الرازي وآراؤه (٦٥-٦٦) هامش.
بيد أنه، وأيا ما كانت حقيقة الأمر في ذلك؛ فسورة الشورىٰ التي فيها هذا النص، هي علىٰ التأريخين: المعلمي والزركان، من تفسير الرازي. انظر بحث المعلمي ص(١٥)، **خاصة وفي نهايتها** -(٢٧/ ١٦٤)-: (تم تفسير هذه السورة آخر يوم الجمعة، الثامن من شهر ذي الحجة، **سنة ثلاث وستمائة)** اهـ.
ومن عجب أنه يرد في هذا النص، بعد العبارة المنقولة مباشرة: «وأنا أذكر حاصل كلامه، بعد حذف التطويلات؛ لأنه كان رجلًا مضطرب الكلام، قليل الفهم، ناقص العقل..»؟! فليُنظر؛ أهكذا يمكن أن يقول الرازي، في حق ابن خزيمة؟!
ثم يقول بعد نقل كلام مطول له - (٢٧/ ١٣١): **«وأقول: هذا المسكين الجاهل إنما وقع في أمثال** هذه الخرافات لأنه لم يعرف حقيقة المثلين، **وعلماء التوحيد** حققوا الكلام في المثلين ...»؛ فلينظر: أهكذا تكون لغة الرازي؟!

المبحث الثاني
القول في الصفات كالقول في الذات

هذا المبحث يتناول واحدة من القواعد المهمة في باب أسماء الله وصفاته[1]؛ وتأتي أهميتها من أن كل من ينفي صفات الله تعالىٰ، كلها أو بعضها، أو يمتنع عن إطلاق ما وردت به النصوص في ذلك الباب، لا بد له من أن يثبت لله تعالىٰ ذاتا؛ ثم لا بد أن يكون لهذه (الذات)[2]، من الخصوصية، عند كل من يثبت له إلهًا، ما لا يشركها فيه سواها، من (ذوات) الخلق، مهما اختلف الناس في كنه هذه الخصوصية، أو في أخص أوصافها الفارقة بين حقيقة الخالق والمخلوق.

وحينئذ يمكن فهم نصوص الصفات علىٰ ذلك النحو؛ فإذا كان من الممكن أن نثبت لله تعالىٰ ذاتًا، وحقيقة، من غير أن يستلزم ذلك تشبيهًا، أو تمثيلًا له بخلقه، سبحانه، فبالإمكان -أيضًا- أن نثبت له ما جاءت به النصوص من أسمائه

---

(١) انظر: نحو علم للقواعد الاعتقادية، لأستاذنا د. حسن الشافعي -ضمن بحوث المؤتمر الأول للفلسفة الإسلامية- (٥٤٣) - حيث ترد القاعدة عنده الأولىٰ، فيما يتعلق بصفات الله وأفعاله.

(٢) هكذا يستعمل عامة الفلاسفة والمتكلمين لفظ (الذات) في مقام التعبير عن الحقيقة والنفس. [انظر: الحجة، لقوام السنة (١/ ١٧١)، الكليات، للكفوي (٤٥٤-٤٥٥)]، ويدخلون عليها الألف واللام، بعد قطعها عن الإضافة. قال الراغب (ت: ٥٢١هـ) -المفردات (١٨٢)-: «وليس ذلك من كلام العرب» اهـ، وانظر: خير الكلام في التقصي عن أغلاط العوام، لابن بالي (٣١)، أسرار العربية، أحمد تيمور (٨٠). وانظر كلامًا مهمًّا لابن تيمية حول ذلك في الفتاوىٰ (٦/ ٩٨-٩٩)، (٦/ ٣٤١-٣٤٢)، وأيضًا: مشارق الأنوار، للقاضي عياض (١/ ٥٤٢)، صحيح البخاري، مع شرحه فتح الباري (١٣/ ٣٩٣).

وصفاته، من غير أن يستلزم ذلك شيئًا من التشبيه أو التمثيل له بخلقه، سبحانه؛ «فإن الله ليس كمثله شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله؛ فإذا كان له ذات حقيقة، لا تماثل الذوات، فالذات متصفة بصفات حقيقة، لا تماثل سائر الصفات»[١].

❀ ❀ ❀

ليست هذه القاعدة من إنشاء ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ) الذي احتفىٰ بها في كثير من كتبه، وقررها بعده بعض أصحابه والمتأثرون به[٢]، **لكننا وقفنا علىٰ صوغها بصورة القاعدة، أول ما وقفنا، في تراث الشافعية الذين نؤرخ لهم**.

فأبو سليمان الخطابي (ت: ٣٨٨هـ) يقول في تأصيل الباب:

«فأما ما سألت عنه من الصفات، وما جاء منها في الكتاب والسنة:

فإن مذهب السلف: إثباتها، وإجراؤها علىٰ ظواهرها، ونفي الكيفية والتشبيه عنها.

وقد نفاها قوم؛ فأبطلوا ما أثبته الله. وحققها قوم من المثبتين؛ فخرجوا في ذلك إلىٰ ضرب من التشبيه، والتكييف.

وإنما القصد: في سلوك الطريقة المستقيمة بين الأمرين، ودين الله تعالىٰ بين الغالي فيه، والجافي والمقصر عنه.

والأصل في هذا: أن الكلام في الصفات، فرع علىٰ الكلام في الذات، ويُحتذىٰ في ذلك حذوه ومثاله. فإذا كان معلومًا أن إثبات الباري سبحانه، إنما هو إثبات وجود، لا إثبات كيفية؛ فكذلك إثبات صفاته، إنما هو إثبات وجود، لا إثبات تحديد وتكييف . . .»[٣].

---

(١) التدمرية، لابن تيمية (٤٣)، وانظر: منهاج السنة النبوية (٢/ ١١٥-١١٧) موضع مهم.

(٢) انظر: العلو للذَّهبيِّ (٨٠ - مختصره)، وأيضًا: سير أعلام النبلاء (٨/ ٤٠٢، ١٣/ ٣٠٠)، العواصم والقواصم، لابن الوزير (٤/ ١٢٦-١٢٧).

(٣) نقله بنصه، مطوَّلًا: شيخ الإسلام في: مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٥٨-٩٥)، وفي مواضع أخرىٰ عديدة من كتبه، والذهبي أيضًا في: الأربعين في الصفات (٩٣-٩٤)، والعلو (٢٥٧ - مختصر)، ونسباه إلىٰ كتاب (الغنية عن الكلام وأهله).

ويقرر ذلك أيضًا، وبنفس الألفاظ، الخطيب البغدادي (ت: ٤٦١هـ):

«**أما الكلام في الصفات**؛ فإن ما روي منها في السنن الصحاح: مذهب السلف رضوان الله عليهم إثباتها، وإجراؤها علىٰ ظواهرها، ونفي الكيفية والتشبيه عنها.

وقد نفاها قوم فأبطلوا ما أثبته الله سبحانه، وحققها من المثبتين قوم، فخرجوا في ذلك إلىٰ ضرب من التشبيه والتكييف؛ والقصد إنما هو سلوك الطريقة المتوسطة بين الأمرين، ودين الله بين الغالي [فيه] والمقصر عنه.

والأصل في هذا أن الكلام في الصفات فرع علىٰ الكلام في الذات، ويحتذي في ذلك حذوه ومثاله؛ فإذا كان معلوما أن إثبات رب العالمين ﷻ، إنما هو إثبات وجود، لا إثبات كيفية؛ فكذلك إثبات صفاته: إنما هو إثبات وجود، لا إثبات تحديد وتكييف.

فإذا قلنا: لله تعالىٰ يد وسمع وبصر، فإنما هي صفات أثبتها الله تعالىٰ لنفسه، ولا نقول: إن معنىٰ اليد القدرة، ولا إن معنىٰ السمع والبصر العلم، ولا نقول إنها جوارح، ولا نشبهها بالأيدي والأسماع والأبصار، التي هي جوارح وأدوات للفعل، ونقول: إنما وجب إثباتها لأن التوقيف ورد بها، ووجب نفي التشبيه عنها»[١].

ورأيناها -بعدهما- عند قِوَام السنة الأصبهاني (ت: ٥٣٥هـ)، الذي يكرر في موضعين من كتابه، نفس النص السابق عن الخطابي والخطيب، دون تسمية لأي منهما، ويقول: «وعلىٰ هذا مضىٰ السلف»[٢].

---

(١) الكلام علىٰ الصفات، للخطيب (١٩-٢٠) ط ابن تيمية، وما بين المعكوفين ليس فيها، وهو في ط ابن حزم، ضمن مجموع (٧٤). والنص نقله الذهبي في كتاب العرش (٢/ ٣٥٦-٣٥٨) وغيره. وقد علق شيخ الإسلام علىٰ هذين النقلين، بقوله: «فقد أخبرك الخطابي والخطيب -وهما إماما من أصحاب الشافعي ﵁، متفقٌ علىٰ علمهما بالنقل، وعلم الخطابي بالمعاني-: أن مذهب السلف إجراؤها علىٰ ظاهرها، مع نفي الكيفية والتشبيه عنها. والله -تعالىٰ- يعلم أني قد بالغت في البحث عن مذهب السلف، فما علمت أحدًا منهم خالف ذلك» اهـ، التسعينية (٢/ ٥٦٠).

(٢) الحجة (١/ ١٧٤-١٧٥) وانظر: (١/ ٢٨٧-٢٨٨)، (٢/ ٢٥٩)، ويرويها عنه ابن قدامة في ذم التأويل، رقم (٤٠).

وأما التخريج على هذه القاعدة، والبناء عليها، وإن لم تذكر بهذه الصيغة بعينها؛ فقد وجدنا له شواهد كثيرة في التراث الشافعي:

فعبد العزيز بن يحيى الكناني (ت: ٢٤٠هـ) يؤسس على هذه الفكرة رده على بشر المريسي: «ذكر ﷻ كلامه، كما ذكر نفسه؛ ودل عليه بمثل ما دل به على نفسه، ليُعلِم الخلق أنه من ذاته، وأنه صفة من صفاته..، ودل بذلك على أن كلامه شيء لا كالأشياء، كما دل على نفسه بأنه شيء ليس كالأشياء»[(١)].

وشيخ الإسلام، أبو عثمان الصابوني (ت: ٤٤٩هـ) يقول في وصيته: «ويشهد[(٢)] أن الله تعالى موصوف بصفات العلى، التي وصف بها نفسه في كتابه، وعلى لسان نبيه ﷺ، لا ينفي شيئًا منها، ولا يعتقد شبها له بصفات خلقه؛ بل يقول: **إن صفاته لا تشبه صفات المربوبين، كما لا تشبه ذاته ذوات المحدثين**، تعالى الله عما يقول المعطلة والمشبهة علوا كبيرا»[(٣)].

ويقول في بيان (عقيدة السلف): «واعتقدوا أن **صفات الله سبحانه، لا تشبه صفات الخلق، كما أن ذاته لا تشبه ذوات الخلق**، تعالى الله عما يقول المشبهة والمعطلة علوا كبيرا..»[(٤)].

ويبني محيي السنة البغوي (ت: ٥١٦هـ) على هذا الأصل منهجه في إثبات عامة ما جاءت به النصوص من الصفات، ويسوق الكلام فيها مساقًا واحدًا[(٥)].

ويحكي أبو القاسم الأصبهاني، قِوَام السنة (ت: ٥٣٥هـ) هذه الطريقة، عن أهل السنة، عامة: «**قال أهل السنة**: نصف الله بما وصف به نفسه، ونؤمن بذلك؛ إذ كان طريق الشرع الاتباع لا الابتداع، **مع تحقيقنا أن صفاته لا يشبهها صفات، وذاته لا يشبهها ذات.**

---

(١) الحيدة (٣٢-٣٣) ط جميل صليبا. [١٧- ط السلفية].

(٢) ضمير الغائب هنا يعود على الصابوني نفسه، كما هو واضح من نص الوصية.

(٣) طبقات الشافعية الكبرى (٤/ ٢٨٨)، وقد ذكر السبكي نص الوصية كاملًا.

(٤) عقيدة السلف وأصحاب الحديث (٢٣٢).

(٥) يراجع ما قدمناه عن البغوي ومنهجه الكلامي في الباب الأول.

وقد نفىٰ الله تعالىٰ عن نفسه التشبيه، بقوله: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ [الشورى: ١١]؛ فمن شبه الله بخلقه فقد كفر، وأثبت لنفسه صفات، فقال: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

وليس في إثبات الصفات ما يفضي إلىٰ التشبيه، كما أنه ليس في إثبات الذات ما يفضي إلىٰ التشبيه. وفي قوله: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ [الشورى: ١١]؛ **دليل علىٰ أنه ليس كذاته ذات، ولا كصفاته صفات**»[1].

وأما يحيىٰ بن أبي الخير العمراني(ت: ٥٥٨هـ) فيبني علىٰ هذه الفكرة حكايته لمذهب السلف في الإيمان بما وردت به النصوص من الصفات «إيمانًا جُمليًّا، **كما آمنا وصدقنا بإثبات الذات، من غير تكييف** . . .»، ويحكي ذلك مذهبًا للسلف والعلماء، من الصحابة والتابعين، ومن بعدهم، ويذكر أن «المعتزلة والأشعرية يردون شيئًا منها، ومنها ما يتأولونه»[2].

❁ ❁ ❁

إننا نجد هذه الفكرة -أيضًا- في التراث الأشعري:

فإمام المذهب، أبو الحسن (ت: ٣٢٤هـ) يرد علىٰ مخالفيه في إثبات صفة اليدين لله تعالىٰ:

«ويقال لهم: لم أنكرتم أن يكون الله تعالىٰ عنىٰ بقوله: ﴿بِيَدَيَّ﴾: يدين ليستا نعمتين؟

فإن قالوا: لأن اليد، إذا لم تكن نعمة، لم تكن إلا جارحةً؟

قيل لهم: ولم قضيتم أن اليد إذا لم تكن نعمة؛ لم تكن إلا جارحة؟

وإن رَجَعونا إلىٰ شاهدنا، أو إلىٰ ما نجده فيما بيننا من الخلق، فقالوا: اليد إذا لم تكن نعمةً في الشاهد، لم تكن إلا جارحة؟

قيل لهم: إن عملتُم علىٰ الشاهد، وقضيتم به علىٰ الله تعالىٰ؛ فكذلك: لم نجد حيًّا من الخلق إلا جسمًا، لحمًا ودمًا؛ فاقضوا بذلك علىٰ الله، تعالىٰ عن ذلك، وإلا كنتم لقولكم تاركين، ولاعتلالكم ناقضين!!

---

(١) الحجة في بيان المحجة (٢/ ١٨٦). وانظر نحو ذلك التقرير: (٢/ ٢٥٨).

(٢) الانتصار، للعمراني (٢/ ٦٣٣).

وإن أثبتم حيًّا لا كالأحياء منَّا، فلِمَ أنكرتم أن تكون اليدان اللتان أخبر الله تعالىٰ عنهما يدين: ليستا نعمتَين، ولا جارحتَين، ولا كالأيدي؟!

وكذلك يقال لهم: لمْ تجدوا مدبِّرًا حكيمًا؛ إلَّا إنسانًا، ثم أثبتُّم أن للدنيا مدبِّرًا حكيمًا، ليس كالإنسان، وخالفتم الشاهد، ونقضتُم اعتلالكم؟!»[1].

ويبني عليها الباقلاني (ت: ٤٠٣هـ) مذهبه في إثبات الصفات:

«**فكما أن ذاته لا تشبه ذوات الخلق، فكذلك علمه لا يشبه علم الخلق**، ولا يوصف بصفة علم الخلق، وكذلك قدرته وإرادته: لا تشبه قدرة الخلق ولا إرادتهم، **ولا يوصف شيء من صفاته بصفات الخلق**؛ فاعلم ذلك وتحققه توفق للصواب، بمشيئة الله تعالىٰ»[2].

وابن فورك (ت: ٤٠٦هـ) يستعين بها في الرد علىٰ نفاة صفة الوجه لله تعالىٰ، من المعتزلة وأهل التعطيل، علىٰ حد قوله: «... وجه، بخلاف معقول الشاهد، كما أن إثبات من أضيف إليه الوجه، إثبات موجود بخلاف معقول الشاهد»[3].

بل ينسب القرطبي (ت: ٦٧١هـ) ذلك الأصل إلىٰ أئمته، يعني: علماء الأشاعرة، عند كلامه عن الصفات الخبرية، كالوجه والعين واليدين، ونحو ذلك:

«قال أئمتنا رضوان الله عليهم: هذه صفات طريق إثباتها السمع؛ فنثبتها لورود ما صح من ذلك، ولا نكيفها.

والكلام في هذه الصفات: فرع من الكلام في الذات»[4].

❁ ❁ ❁

---

(١) الإبانة (١٣٦-١٣٧) ط د. فوقية حسين، ويستعمل الباقلاني نفس الفكرة في الرد علىٰ من أنكر الصفات الخبرية، من الوجه واليدين، ونحو ذلك. انظر نص كلامه عند ابن تيمية في الحموية - فتاوىٰ- (٥/ ٩٨) والذهبي في العلو (٢٥٨).

(٢) الإنصاف -رسالة الحرة- (٣٨).

(٣) مشكل الحديث (٣٨١)، ويستعين ابن مهدي الطبري أيضًا بنفس الفكرة في كلامه عن اليد. انظر: تأويل الآيات المشكلة (١٦٩-١٧٠).

(٤) الأسنىٰ، في شرح أسماء الله الحسنىٰ (٢/ ١٩) وانظر (٢/ ١٢) من نفس المصدر.

لا تنحصر فائدة هذه القاعدة المنهجية المهمة، في دائرة البحث الجدلي مع من عطل الصفات تعطيلا كليا، وأثبت لله ﷻ ذاته المقدسة، ثم نفىٰ عن الله عامة ما أثبته لنفسه من الصفات؛ فنلزمه إثبات ما نفاه من الصفات، وأن يفهم ذلك في ضوء ما يجب للذات المقدسة، من الكمال والجمال والجلال؛ بل يمكننا أن نتوسع في أفق النظرة التحليلية للقاعدة، والتخريج عليها، لنفهم منها فلسفة أوسع وأعمق من ذلك البحث الجدلي، أعني: فلسفة التلازم بين الذات والصفات في الوجود الخارجي:

«فحيث قيل لفظ (الذات)؛ كان مستلزما للصفات، ويستحيل وجود ذات منفكة عن الصفات، في الخارج، وفي العقل، وفي اللغة. **ومن قدر (ذاتًا) بلا (صفات)؛ فهو تقدير محال**»[١].

ومن هذا المأخذ، ينقل قِوَام السنة الأصبهاني (ت: ٥٣٥هـ) نصًا سلفيًا مهمًا، عن أحد أئمة أهل الحديث: حماد بن زيدٍ (ت: ١٧٩هـ)[٢]، يقرر فيه ذلك التلازم، بين الذات والصفات، سواء في النفي، أو الإثبات:

«مثل الجهمية مثل رجل قيل له في دارك نخلة؟ قال: نعم. قيل: فلها خوص؟ قال: لا. قيل: فلها سعف؟ قال: لا. قيل: فلها كَرَبٌ؟ قال: لا. قيل: فلها جذع؟ قال: لا. قيل فلها أصل؟ قال: لا. قيل: فلا نخلة في دارك!!

هؤلاء الجهمية قيل لهم: لكم رب يتكلم. قالوا: لا. قيل: فله يد. قالوا: لا. قيل: فيرضىٰ ويغضب؟ قالوا: لا. قيل: فلا رب لكم»[٣].

ولعل ذلك هو ما يلمح إليه أحد أئمة أهل السنة الكبار، عبد الله بن المبارك (ت: ١٨١هـ) بقوله: «**كل قوم يعرفون ما يعبدون؛ إلا الجهمية**»[٤]!!

---

(١) الصفدية، لابن تيمية (١/ ١٠٩).

(٢) قال الذهبي: «لا أعلم بين العلماء نزاعًا في أن حماد بن زيد من أئمة السلف، ومن أتقن الحفاظ وأعدلهم، وأعدمهم غلطًا، علىٰ سعة ما روىٰ، رحمه الله». السير (٧/ ٤٦١).

(٣) الحجة (١/ ٤٤١)، والنص نقله أبو يعلىٰ - إبطال التأويلات (١/ ٥٥، رقم ٣٨)، من طريق القشيري أيضًا. وانظر تعليق الإمام الذهبي علىٰ هذا النص في: العلو (٢٦٩- مختصر).

(٤) رواه البخاري في خلق أفعال العباد، رقم (٥٧).

المبحث الثالث
القول في بعض الصفات، كالقول في بعض

هذه القاعدة هي المتممة للقاعدة السالفة؛ فلقد رأينا كيف أن الوجهة السلفية تنظر إلىٰ الصفات الإلهية، في ضوء ما تقرر للذات الإلهية من خصائص وأحكام:

فإذا كانت الذات الإلهية، مخالفة لذوات المخلوقين، في كل ما هو من حقيقتها، وخصائصها؛ وليس لله من خلقه شبيه ولا مثيل، ولا ند ولا شريك، سبحانه؛ فكذلك ليس له في صفاته شبيه، ولا ند ولا مثيل، سبحانه.

ورأينا كيف أن بعض أئمة الأشاعرة قد استخدموا هذه القاعدة، إما بنصها، وإما بمفهومها، في الرد علىٰ مخالفيهم، سواء كان هؤلاء المخالفون، يخالفون في أصل إثبات الصفات، كالمعتزلة وأهل التعطيل، علىٰ حد تعبير ابن فورك (ت: ٤٠٦هـ)، أو كان يخالف في إثبات الصفات الخبرية، كما رأيناه عند غير واحد من أئمة الأشاعرة.

لكن القاعدة السابقة، وحدها، لا تميز الاتجاه السلفي الذي نؤرخ له، عن قَسيمه في الشافعية، والتيار الغالب عليهم: الأشعرية؛ فبإمكان من ينفي الصفات الخبرية من متأخري الأشاعرة، أن يطبق قاعدة (القول في الصفات، كالقول في الذات): علىٰ ما يثبته من الصفات المعنوية، ثم يفرق بين ما أثبته وما نفاه، في مبدأ الإثبات، ويرىٰ أن الصفات الخبرية، التي يثبتها خصومهم، هي التي تستلزم التشبيه، أو التجسيم، أو ما شئت من المقالات، واللوازم.

وهنا يحتاج السلفيون، الذين يطردون طريقتهم، في إثبات جميع ما جاءت به النصوص؛ إلىٰ قاعدة (القول في بعض الصفات، كالقول في بعضها الآخر)؛ كمسلك تطبيقي، في سبيل إثبات أنه لا فرق بين ما اتفق الجميع علىٰ إثباته، وما اختلفوا حوله، وأن الباب واحد، والواجب طرد الأصل في الجميع:

«فإن كان المخاطب ممن يقول: بأن الله حي بحياة، عليم بعلم، قدير بقدرة، سميع بسمع، بصير ببصر، متكلم بكلام، مريد بإرادة، ويجعل ذلك كله حقيقة، وينازع في محبته ورضاه وغضبه وكراهته، فيجعل ذلك مجازا، ويفسره إما بالإرادة، وإما ببعض المخلوقات من النعم والعقوبات؛ فيقال له: لا فرق بين ما نفيته وبين ما أثبته، بل القول في أحدهما كالقول في الآخر.

فإن قلت: إن إرادته مثل إرادة المخلوقين، فكذلك محبته ورضاه وغضبه، وهذا هو التمثيل!!

وإن قلت: إن له إرادة تليق به؛ كما أن للمخلوق إرادة تليق به، قيل لك: وكذلك له محبة تليق به، وللمخلوق محبة تليق به، وله رضا وغضب يليق به، وللمخلوق رضا وغضب يليق به.

وإن قلت: الغضب غليان دم القلب لطلب الانتقام، فيقال له: والإرادة ميل النفس إلىٰ جلب منفعة أو دفع مضرة.

فإن قلت: هذه إرادة المخلوق، قيل لك: وهذا غضب المخلوق.

وكذلك يلزم القول في كلامه وسمعه وبصره وعلمه وقدرته . . . فهذا المفرق بين بعض الصفات وبعض يقال له فيما نفاه، كما يقوله هو لمنازعه فيما أثبته؛ فإذا قال المعتزلي: ليس له إرادة ولا كلام قائم به؛ لأن هذه الصفات لا تقوم إلا بالمخلوقات، فإنه يبين للمعتزلي أن هذه الصفات يتصف بها القديم، ولا تكون كصفات المحدثات، فهكذا يقول له المثبتون لسائر الصفات من المحبة والرضا ونحو ذلك»[1].



---

(١) التدمرية، لابن تيمية (٣١-٣٣).

يقول شيخ الإسلام، أبو عثمان الصابوني (ت: ٤٤٩هـ) في تقرير طرد الباب في الصفات:

«أصحاب الحديث، حفظ الله أحياءَهم، ورحم أمواتهم: يشهدون لله تعالىٰ: بالوحدانية، وللرسول ﷺ: بالرسالة والنبوة، **ويعرفون ربهم ﷻ بصفاته التي نطق بها وحيه وتنزيله، أو شهد له بها رسوله ﷺ**، علىٰ ما وردت الأخبار الصحاح به، ونقلته العدول الثقات عنه، ويثبتون له ﷻ ما أثبته لنفسه في كتابه، وعلىٰ لسان رسوله ﷺ، ولا يعتقدون تشبيها لصفاته بصفات خلقه»[١].

إن البناء علىٰ هذه الفكرة، والتخريج عليها، معناه: أنه يجب علىٰ المتكلم طرد الباب، فيما يثبته، أو ينفيه؛ فإذا أثبت شيئًا، فالواجب عليه أن يثبت نظيره، وإذا نفىٰ شيئًا، وجب عليه أن ينفي نظيره، وإلا صارت فكرته تحكما محضا، ما لم يمكنه أن يذكر فرقا معياريا، محررا، يصلح لأن يعلق عليه مبدأ التفريق في الباب.

يقول قِوَام السنة الأصبهاني (ت: ٥٣٥هـ):

«إن جاز أن يقال: إنه لم يتكلم بحرفٍ وصوتٍ، لأنه يؤدِّي إلىٰ إثبات الأدوات؛ وجبَ ألَّا يثبتَ له العلم، لأنه لا يوجد في الشاهد علمٌ، إلا علمَ ضرورةٍ، أو علمَ استدلالٍ؛ وعلمُ الله يخرج عن هذين القسمين»[٢].

وإذا كان قِوَام السنة يلزمهم هنا أن ينفوا، مما أثبتوه، نظير ما نفوه، مما يثبته خصمهم؛ فإن يحيىٰ بن أبي الخير العمراني (ت: ٥٥٨هـ) يلزمهم، وبنفس المنهج، بعكس هذه الفكرة السلبية، فيلزمهم أن يثبتوا، مما نفوه، نظير ما أثبتوه:

«**ويقال للأشعري**: قد أقررت بأن لله سمعًا وبصرًا وعلمًا وقدرةً وحياةً وكلامًا، لتنفي عنه ضد هذه الصفات؛ فلما كان السمع الذي أثبتَّه لله، هو السمع المعهود في لغة العرب، وهو إدراك المسموعات، وكذلك الضد المنفي عنه، هو الضد المعهود في لغة العرب، وهو الصمم، وكذلك البصر . . .؛ وجب أن يكون الكلام لله، هو الكلام المعهود في كلام العرب، وهو ما كان بحرف

---

(١) عقيدة السلف (١٦٠-١٦١).

(٢) الحجة (١/ ٣٣٤)، وكلمة «الشاهد» كتب في الأصل: «الشاه»، خطأ طباعي.

وصوت، كما أن ضده المنفي عنه، هو الخرس المعهود عندهم؛ فأما إثبات كلام لا يُفهَم ولا يُعلم: فمحال»[١].

❁ ❁ ❁

وإذا كانت هذه النصوص السابقة، تعالج الإشكالية المنهجية التي وقع فيها من ينفي شيئًا من الصفات، بناء علىٰ ما يلزمها عنده، وترىٰ أن هذا اللازم -إذا قُدر أنه لازم حقًّا- موجود فيما أثبته، كما هو موجود فيما نفاه؛ فإن عثمان بن سعيد الدارمي (ت: ٢٨٠هـ) ينظر إلىٰ المسألة من حيث الأصل المعرفي لها؛ فيرىٰ أن ما تثبته الأحاديث من الصفات، هو من نفس الباب الذي نطق به الكتاب، وأجمع عليه المصلون:

«ولو قد آمنتم باستواء الرب علىٰ عرشه، وارتفاعه فوق السماء السابعة، بدءا إذ خلقها، كإيمان المصلين به، لقلنا لكم: ليس نزوله من سماء إلىٰ سماء، بأشد عليه ولا بأعجب من استوائه عليها إذ خلقها بدءا؛ فكما قدر علىٰ الأولىٰ منهما كيف يشاء، فكذلك يقدر علىٰ الأخرىٰ كيف يشاء!!

وليس قول رسول الله في نزوله، بأعجب من قول الله تبارك وتعالىٰ: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [البَقَرَة: ٢١٠]، ومن قوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفَجر: ٢٢]؛ فكما يقدر علىٰ هذا يقدر علىٰ ذاك»[٢].

وهذا التقرير إنما ينفعه في البحث مع من يقر بأن هذه الصفات: قد دل عليها الكتاب حقا؛ ليس من حيث اللفظ؛ فإن اللفظ -هنا- ثابتٌ، لا يمكن أحدًا أن يشكك فيه؛ لكن من حيث مدلولُ اللفظ والمراد به، علىٰ وجه الحقيقة، كما هي طريقة السلفيين التي طردوها[٣].

---

(١) الانتصار (٢/٥٦٨-٥٦٩).

(٢) الرد علىٰ الجهمية، للدارمي (٩٤).

(٣) يقول ابن تيمية: «**المبطل إذا أراد أن ينفي ما أثبته القرآن، أو يثبت ما نفاه، لم يصادم لفظ القرآن، إلا إذا أفرط في الجهل**؛ مثل: من ينكر من الجهمية إطلاق القول بان الله كلم موسىٰ تكليمًا، أو أن الرحمن علىٰ العرش استوىٰ، ونحو ذلك. وقد يقول: إنما أنكرت إطلاقه لأن مطلقه عنىٰ به معنىٰ فاسدًا، ويكون المطلِق لم يعنِ غير ما عناه الله ورسوله. ومنهم من لا يمكنه منع إطلاق اللفظ، فينكر =

والدارمي في الواقع لم يغفل ذلك، وإنما أشار إليه في أول كلامه بقوله: ولو قد آمنتم. .، وعاد ليرفض منهجهم في التأويل، لأن المراد من هذه النصوص بيِّنٌ في نفسه، لا يحتاج إلىٰ مثل هذه التأويلات.

ثم، علىٰ فرض احتمالها للتأويل إجمالا، فإن حملها علىٰ تأويل معين، يحتاج إلىٰ دليل خاص من الأثر، كما أن الظاهر المفهوم منها تؤيده النصوص التي يذكرها أهل الإثبات؛ وإلا فقد عاد الأمر -**في تحليل الدارمي- إلىٰ التكذيب بما دلت عليه النصوص**:

«فقال قائل منهم: معنىٰ إتيانه في ظلل من الغمام، ومجيئه والملك صفا صفا، كمعنىٰ كذا وكذا!!

قلت: هذا التكذيب بالآية صراحا، تلك معناها بيِّن . . .؛ فلا اختلاف بين الأمة أنه إنما يأتيهم يومئذٍ -كذلك- لمحاسبتهم، لا يتولىٰ ذلك أحدٌ غيرُه، تبارك اسمه وتعالىٰ جده؛ فمن لم يؤمن بذلك لم يؤمن بيوم الحساب.

ولكن إن كنتم محقين في تأويلكم هذا، وما ادعيتم من باطلكم، ولستم كذلك، فأتوا بحديث يقوي مذهبَكم فيه، عن رسول الله، أو بتفسيرٍ تأثرونه صحيحًا عن أحدٍ من الصحابة أو التابعين، كما أتيناكم به عنهم نحن لمذهبنا. .»[1].

= [في الطبعتين-: فيطلق، وصوابه ما أثبت، إن شاء الله] من التصريف ما جاء به نصٌّ آخر، وما هو من لوازم هذا النص؛ مثل أن يقول: يقال الرحمن علىٰ العرش استوىٰ، ولا يقال: الله، ولا الرب، علىٰ العرش استوىٰ، أو: لا يقال: هو مستو، فإذا قيل لأحد هؤلاء: فقد قال في الآية الأخرىٰ: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]، وقال: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الرعد: ٢] بقي حائرًا . . . **وإذا كان ألفاظ النصوص لها حرمة، لا يمكن المظهر للإسلام أن يعارضها، فهم يعبرون عن المعاني التي تنافيها بعبارات أخرىٰ ابتدعوها، ويكون فيها اشتباه وإجمال**» اهـ. بيان تلبيس الجهمية (٣/ ٣٠٢-٣٠٤) ط المجمع، (٢/ ١١-١٢) ط قاسم.

وإنكار التصريف الذي أشار إليه ابن تيمية هنا، نجد مثاله عند الغزالي الذي يعتبر ذلك من الوظائف الواجبة في هذا الباب. انظر: إلجام العوام (١٦، ٢٨-٢٩)، وعنه: العواصم والقواصم، لابن الوزير (٣/ ٣٥٩)، وانظر نحوًا من ذلك في: حاشية المسامرة، لابن قطلوبغا (٣١)، وهي فكرة يمكن أن نفهمها من مواطن كثيرة من مشكل الحديث، لابن فورك.

(١) الرد علىٰ الجهمية، للدارمي (٩٤-٩٥).

إننا نجد هذه الفكرة في تقرير الإثبات، خارج النطاق الشافعي:

فإمام أهل المغرب، ابن عبد البر المالكي (ت: ٤٦٣هـ) يذكر أن الباب واحد عند أهل السنة: «والقول في كيفية النزول، كالقول في كيفية الاستواء والمجيء، والحجة في ذلك واحدة»[١].

ويهتم ابن الزاغوني الحنبلي (ت: ٥٢٧هـ) بهذا المعنىٰ كثيرًا: «قد اتفقنا علىٰ وصفه بالعلم والقدرة والإرادة، وكانت هذه الصفات مناسبة لذاته، لا علىٰ سبيل صفة المشاهدة . . . ، فليكن في مسألتنا مثله، ولأن الأصل في هذا، إنما هو عندنا اتباع النقل. .»[٢].

بل إننا نجد هذه الفكرة في تقريرات المذهب الأشعري، منذ شيخه القديم ابن كلاب (ت: بعد٢٤٠هـ) في كتاب التوحيد له[٣]، واعتمد عليها الباقلاني أيضًا:

«فإن قال قائل: فما أنكرتم أن يكون وجهه ويده جارحة؛ إذ كنتم لم تعقلوا يد صفة، ووجه صفة، لا جارحة؟

يقال له: لا يجب ذلك، كما لا يجب، إذ لم نعقل حيًّا عالمًا قادرًا، إلا جسمًا؛ أن نقضي نحن وأنتم علىٰ الله بذلك.

وكما لا يجب، متىٰ كان قائمًا بذاته، أن يكون جوهرًا، أو جسمًا، لأنا وإياكم لم نجد قائمًا بنفسه، في شاهدنا، إلا كذلك . . .»[٤].

وإذا كان مفهومًا أن توجد هذه الفكرة عند مثبتة الصفات الخبرية، من شيوخ المذهب الأوائل؛ فلقد يبدو غريبًا -نوعًا ما- أن نجد الجويني (ت: ٤٧٨هـ)، وهو معلم بارز في منحنىٰ التأويل في المذهب، يحتج بهذه الفكرة أيضًا علىٰ مخالفيه من الكرامية:

---

(١) التمهيد -ترتيبه- (٦/ ١٣٣).

(٢) الإيضاح في أصول الدين (٢٩٢-٢٩٣) وانظر أيضًا: (٢٨٢، ٢٨٧) من نفس المصدر.

(٣) انظر نصًا مهمًّا نقله ابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية (٥/ ٥٠٠) ط المجمع.

(٤) التمهيد (٢٥٩-٢٦٠) ط مكارثي، ويلاحظ أنه يدمج في استدلاله بين مضمون هذه القاعدة، والتي سبقتها: القول في الصفات، كالقول في الذات. وانظر أيضًا: رسالة الحرة -الإنصاف- (١٨٧-١٨٨).

«نقول لهم: إذا جوزتم قيام ضروب من الحوادث بذاته، فما المانع من تجويز قيام ألوان حادثة بذاته علىٰ التعاقب.

وكذلك سبيل الإلزام فيما يوافقوننا علىٰ استحالة قيامه به سبحانه من الحوادث.

ومما يلزمهم: تجويز قيام قدرة حادثة، وعلم حادث بذاته سبحانه، علىٰ حسب أصلهم في القول والإرادة الحادثتين.

ولا يجدون بين ما جوزوه، وامتنعوا منه: فَصْلا!!»[1].

لقد يحق للكرامية حينئذ، وهم من مثبتة الصفات، علىٰ وجه الإجمال، أن يحتكموا -معه- إلىٰ نفس الأصل الذي حاكمهم إليه؛ ولا يجد هو بين ما وافقهم علىٰ إثباته، من الصفات المعنوية، وما نفاه دونهم، من الصفات الخبرية: فصلا؟!

---

(١) الإرشاد (٦٣-٦٤). وانظر: الأسنىٰ، للقرطبي (٢/ ١٧٤-١٧٥)، حيث يقبل احتجاج الحنابلة، علىٰ إثبات الحرف والصوت، بأن ذلك نظير ما أثبته المتكلمون من السمع والبصر..، علىٰ نحو ما نقلناه عن قوام السنة، والعمراني.

المبحث الرابع
(أَمِرُّوهَا كَمَا جَاءت)!!

تعد هذه العبارة من المقولات العامة المتلقاة بالقبول في الوسط السلفي، وقد تداولها التراث السلفي، وأدبياته، منذ تاريخ باكر، في صورة (القاعدة)، أو (المقولة العامة) منذ عصر التابعين، حيث توارد علىٰ إطلاقها غير واحد منهم، واحتفَتْ بها مصادر أصحابنا الشافعية.

فأبو الحسن الدارقطني (ت: ٣٨٥هـ) يروي عدة آثارٍ في هذا المعنىٰ، يجعلها كالتوقيع في آخر كتابه (الصفات)، والتقرير لمنهجه العام:

قال الوليد بن مسلم: «سألت الأوزاعي ومالك بن أنس وسفيان الثوري، والليث بن سعد عن هذه الأحاديث التي فيها الرؤية وغير ذلك، فقالوا: أمضها بلا كيف»[(١)].

وينسبها محيي السنة البغوي (ت: ٥١٦هـ) إلىٰ ابن المبارك، وسفيان بن عيينة، وأحمد، وإسحاق، سوىٰ من مر ذكرهم[(٢)].

وقد عبّر عن ذلك الأصل الأديب الشافعي: الأستاذ أبو المظفَّر الأَبِيوَرْديّ (ت: ٥٠٧هـ) حين سئل عن أحاديث الصفات، فقال: تُقَرّ، وتُمر!![(٣)].

---

(١) الصفات، للدارقطني، رقم (٦٧). وبنحوها عند البيهقي في الصفات، رقم (٩٥٥) والاعتقاد (١١٤)، واللالكائي، رقم (٩٣٠)، وغيرهم. وقد روىٰ الأوزاعي ذلك أيضًا- عن **الزهري ومكحول**. انظر: معالم السنن، للخطابي (٧/ ١٢٢)، الصفات للبيهقي، رقم (٩٥٤)، وانظر أيضًا حول هذه الفكرة: الشريعة للآجري، رقم (٧٦٥).

(٢) تفسير البغوي (١/ ١٨٤)، وانظر: شرح السنة، له (١/ ١٧١).

(٣) سير أعلام النبلاء (١٩/ ٢٨٤).

وكما هو الشأنُ عند الشافعية، نجد المصادر السلفية الأخرىٰ تحتفي بهذا الأصل العام في فهم الصفات، ورواية أحاديثها[1].

قال الإمام الترمذي رحمه الله (ت: ٢٧٩هـ): «وقد روي عن النبي ﷺ؛ روايات كثيرة، مثل هذا: ما يذكر فيه أمر الرؤية، أن الناس يرون ربهم، وذكر القدم، وما أشبه هذه الأشياء.

والمذهب في هذا عند أهل العلم من الأئمة، مثل سفيان الثوري ومالك بن أنس وابن المبارك وابن عيينة ووكيع وغيرهم:

أنهم رووا هذه الأشياء، ثم قالوا: تُروَىٰ هذه الأحاديث، ونؤمن بها، ولا يقال: كيف؟

وهذا الذي اختاره أهل الحديث، أن تروىٰ هذه الأشياء كما جاءت، ويؤمَنُ بها، ولا تُفسر، ولا تُتوهم، ولا يقال كيف.

وهذا أمر أهل العلم، الذي اختاروه، وذهبوا إليه»[2].

وليس يخفىٰ أن مجرد إقرار اللفظ[3]، بعدم الزيادة فيه، علىٰ نحو ما فعلت اليهود حينما بدلوا (حِطَّة) بـ (حِنطة)، أو النقص منه وكتمانه، علىٰ نحو ما نعاه الله تعالىٰ علىٰ اليهود أيضًا؛ هذا الإقرار لا يحتاج -في واقع الأمر- إلىٰ موقف كلامي، أو مذهب فلسفي، بل هو أدنىٰ حدود الإيمان الواجب، بالنص الشرعي.

ولذلك، فليس من الوارد، ولا هو من المنطقي هنا: أن تُفهم تلك المقولة السلفية (أمروها، أقروها، كما جاءت) في ضوء السياق **(التنزيلي)** للنص، فإن أحدًا لم يخرق ذلك السياج، ولم يقرَبْ ذلك الجنابَ المنيع، وما كان له أن يفعل، وهو مؤمن، يعيش بين ظهراني الأمة.

---

(١) انظر: التوحيد، لابن منده (٢٢٨-٢٢٩)، إبطال التأويلات، لأبي يعلىٰ، رقم (٤، ٧، ١٥، ٣٠، ٣٣)، ومواطن أخرىٰ، رسالة السجزي إلىٰ أهل زبيد (١٧٥)، التمهيد، لابن عبد البر (٦/ ١٣٧).

(٢) جامع الترمذي، مع شرحه تحفة الأحوذي (٧/ ٢٧٩)، وانظر أيضًا (٣/ ٣٣١) من نفس المصدر.

(٣) يقول ابن العربي المالكي -العواصم من القواصم (٢١٦)- في آية الاستواء: «إن علمنا معناه علمًا، آمنا به قولًا ومعنىٰ، وإن لم نعلم معناه، قلنا كما قال مالك ...»، وقارن ص(٢٦) حيث يمنع أن يخاطب العباد بما لم يفهموا!!

وإنما تفهم مقولة: الإقرار، والإمرار، في ضوء السجال **(التأويلي)** للنص الشرعي، عامة، ونصوص الإلهيات، بوجه خاص.

❀ ❀ ❀

لقد كان مقررًا أن مسلك التأويل للنص الشرعي، الذي استقر عليه جمهور الأشاعرة بشأن الصفات الخبرية، وهو: «بيان معناه، بعد إزالة ظاهره»[1]؛ **لا هو (أَقَرّ)** النصوص علىٰ ظاهرها، **ولا هو بالذي (أَمَرَّها)** علىٰ ما جاءت!!

ولا هو -أيضًا- مذهب السلف، كما يعترف به جمهور الناس[2]، ممن ينصر هذه الطريقة من الأشاعرة، أو يحكيها عن أصحابه[3].

وإنما هو كالدواء، فزع أهله إليه: «للحاجة إليه»، لما انتشرت البدع، وتفرقت الآراء في الكلام علىٰ الذات والصفات[4]، وأرّخه بعضهم بما بعد الخمسائة، أو بما بعد القرون المفضلة الثلاثة، علىٰ أقل تقدير.

---

(١) إلجام العوام، للغزالي (١٨).

(٢) يقول شيخ الإسلام، وهو يؤرخ لهذه الفكرة: «وإنما يوجد تعظيم السلف عند كل طائفة بقدر استنانها وقلة ابتداعها. أما أن يكون انتحال السلف من شعائر أهل البدع: فهذا باطلٌ قطعًا. فإن ذلك غير ممكن إلا حيث يكثر الجهل ويقل العلم. يوضح ذلك: أن كثيرًا من أصحاب أبي محمدٍ من أتباع أبي الحسن الأشعري يصرحون بمخالفة السلف -في مثل مسألة الإيمان. ومسألة تأويل الآيات والأحاديث- يقولون: (مذهب السلف: أن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص. وأما المتكلمون من أصحابنا: فمذهبهم كيت وكيت). وكذلك يقولون: (مذهب السلف: أن هذه الآيات والأحاديث الواردة في الصفات لا تُتأول، والمتكلمون يرون تأويلها، إما وجوبًا وإما جوازًا). ويذكرون الخلاف بين السلف وبين أصحابهم المتكلمين. **هذا منطوق ألسنتهم، ومسطور كتبهم!! أفلا عاقل يعتبر،** ومغرور يزدجر: أن السلف ثبت عنهم ذلك، حتىٰ بتصريح المخالف؛ ثم يحدث مقالة تخرج عنهم؟! أليس هذا صريحًا أن السلف كانوا ضالِّين عن التوحيد والتنزيه، وعلمه المتأخرون؟! وهذا فاسد بضرورة العلم الصحيح والدين المتين» اهـ. مجموع الفتاوىٰ (٤/ ١٥٦).

(٣) انظر: إيضاح الدليل، لابن جماعة (٩٢)، طبقات الشافعية الكبرىٰ (٥/ ١٩١)، شرح البيجوري علىٰ الجوهرة (١٠٠)، وقارن: حاشية المسامرة، لابن قطلوبغا (٣٤)، حيث ينسب للسلف طريقين في المتشابه: التسليم، والتأويل، وفي شرح مسلم (٦/ ٥٤) ينسب التأويل إلىٰ جماعات من السلف، وفي الاعتقاد، للبيهقي (١١١-١١٢) نسبة الطريقين لأصحاب الحديث.

(٤) انظر: تبيين كذب المفتري (٣٨٨-٣٨٩)، اعتقاد أهل السنة، للشيخ عدي بن مسافر (٢٦)، إيضاح الدليل (٩١-٩٣)، وانظر أيضًا: المسامرة شرح المسايرة (٣٣).

وأما المسلك الثاني للأشاعرة، وهو: تفويض معنىٰ النص[1]، وترك القطع في تأويله بشيءٍ، **بعد القطع بأن ظاهره غير مراد**؛ فهو الذي ينسبونه إلىٰ السلف[2]، وهو الذي أمكن أن يُقرن بتلك المقولة، ويحُمل معناها عليه[3].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ) عن هذا المسلك: «وظنوا أن هذه طريقة السلف، وهي الجهل البسيط، التي لا يعقل صاحبها، ولا يسمع..»[4]؛ «فاللفظ بلا معنًى جسمٌ بلا روحٍ، ومن لم يَعلم من الكلام إلا لفظَه فهو مثلُ من لم يعلم من الرسولِ إلّا جسمَه، ومن لم [يعلم] من الصلاة إلّا حركةَ البدن بالقيام والقعود والركوع والسجود!!»[5].

❁ ❁ ❁

لم نتمكن من العثور، بأنفسنا، علىٰ فكرة (التفويض) في تراث الأشعري (ت: ٣٢٤هـ) الموجود بين أيدينا[6].

---

(١) مع أن هذه الفكرة معروفة في الوسط الكلامي منذ وقتٍ مبكرٍ، كما سنشير إليه هنا، ومع أن هذا المصطلح (التفويض) متداول منذ إمام الحرمين (ت٤٧٨هـ)، علىٰ الأقل، فلم يستطع الباحث أن يقف عليه في كتب المصطلحات الكلامية والفلسفية المتداولة، بمعناه الكلامي؟!

(٢) بالإضافة إلىٰ المصادر المذكورة في توثيق الطريق الأولىٰ، ينظر: الغنية في أصول الدين، لأبي سعيد المتولي (٧٦)، شرح صحيح مسلم (٣/ ٢٤-٢٥).

(٣) طبقات الشافعية الكبرىٰ (٥/ ١٩١)، الإتقان في علوم القرآن، للسيوطي (٣/ ١٤-١٥)، إبطال التأويلات، لأبي يعلىٰ (١/ ١٩٥-١٩٦، ٢٠٦، ٢١٨، ٢٢٢) ومواطن أخرىٰ منه، وقارن: مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٨) وما بعدها، وأيضًا (١٧/ ٤١٣) حيث يشير إلىٰ إنكار ابن عقيل لهذا الموقف من شيخه أبي يعلىٰ.

(٤) النبوات (١٥٠). وفي (كليلة ودمنة) (٧٠-٧١) مثل لمن اشتغل بلفظ الكتاب، **ولم يعلم غرضه باطنًا وظاهرًا!!**

(٥) جواب الاعتراضات المصرية، علىٰ الفتيا الحموية (٢٧).

(٦) قارن: الموطن السابق من طبقات السبكي، حيث يقول: «وهذا مذهب الأشعري..، وللأشعري قولٌ آخر بالتأويل» اهـ، وينسب القولين إليه -أيضًا-: الصفدي في الغيث المنسجم (١/ ٦٥)، وينسب القاضي أبو يعلىٰ -إبطال التأويلات (١/ ٧٤)- التفويض إلىٰ الأشعري والباقلاني وابن فورك وأبي علي بن شاذان. وقارن: سير أعلام النبلاء (١٧/ ٥٥٨-٥٥٩). وانظر ما يأتي في فصل الصفات الخبرية، حول مذهب الأشعري. ويرىٰ ابن تيمية أن الأشعري صنف (الإبانة) في آخر عمره، وأن من قال بما فيها (يعد من أهل السنة). انظر: الرسالة المدنية (٣٩)، وانظر أيضًا: كلامًا مهمًّا، في مجموع الفتاوىٰ (٣/ ٢٦٩). وقارن: حاشية تبيين كذب المفتري (٢٨)، للكوثري، حيث يرىٰ أن الإبانة هي علىٰ مسلك التفويض!!

لكننا نلمسها، ظاهرة جلية، عند تلميذه القديم: أبي الحسن علي بن مهدي الطبري (ت: ٣٨٠هـ)[١]، ثم انتشر المسلك، فيما بعد، في التراث الكلامي.

حتىٰ إذا ما انتهينا إلىٰ أبي المعالي الجويني (ت: ٤٧٨هـ)، وهو معلم بارز في المذهب، وفي مسلك التأويل فيه، فسوف نجده يرفض أحد المسلكين، وهو الإمرار علىٰ الظاهر مع تفويض المعنىٰ، ويتمسك بمسلك التأويل[٢]، وهو الأمر الذي يستقر عليه جمهور المتكلمين، فيما بعد.

علىٰ أن الجديد عند الجويني، لم يكن نقدَه الواضح لمسلك التفويض[٣]، واختياره للتأويل، وتوسعه فيه، **لكن عودَه** -في رسالته النظامية- عن ذلك النقد، ليحكي إجماع «أئمة السلف علىٰ الانكفاف عن التأويل، وتفويض معانيها إلىٰ الرب تعالىٰ»، ويحتج بذلك علىٰ القطع بالمنع من تأويل المشكلات، وإجراء الظواهر علىٰ مواردها، وتفويض معناها إلىٰ الله[٤].

---

(١) **في ضوء الكتاب الوحيد المتبقي لنا من تراث ابن مهدي تأويل الأحاديث المشكلة-: لا نستطيع أن نفهم منه منهج الإثبات للصفات**، عامة، علىٰ نحو ما نعرفه من منهج السلف، أو حتىٰ ما رأيناه في مصنفات الأشعري!! فابن مهدي يصرح -مثلًا- بإثبات **اليد صفة**، لا بمعنىٰ القوة، ولا النعمة، ولا النفس والذات، ولا هي جارحة، «فإذا بطلت هذه الوجوه بأسرها، لم يَرجِع تفسيرُها إلىٰ غير إطلاق اللفظ بها. . ، **ولا تزيد علىٰ قولك من أنها يد صفة، وهي غير معقولة فيما بيننا**» (تأويل الآيات المشكلة: ١٦٩، ١٧٠)، ولا نستطيع أن نفهم من هذا النص أكثر من أنه يمنع التأويل، لكنه يمنع -أيضًا- أن يكون المعنىٰ معقولًا، **وهذا بعينه هو مذهب التفويض**. وفيما عدا الآية الواردة في سورة (ص) يتأول ابن مهدي إطلاق اليد في سائر السياقات (١٣٨، ١٩٢)، ويتأول القبضة واليمين (١٧١-١٧٣)، والوجه (١٦٦، ١٩٣)، ويصرح بنفي العين (١٢١-١٢٥).

(٢) انظر: الإرشاد (١٤٦) وما بعدها، والشامل (٣١٠) وما بعدها.

(٣) انظر في هذا النقد: الإرشاد (٦٠)، الشامل (٣١٥-٣١٦).

(٤) النظامية (٣٢-٣٣) ويرىٰ ابن تيمية -في عامة كتبه- أن هذا هو موقفه الأخير الذي عاد إليه. انظر: درء التعارض (١٦/٢)، تفسير سورة الإخلاص (٢١٤). وهو ما يقرره كثيرون سوىٰ ابن تيمية، كابن القيم في: الجيوش (١١٣)، والذهبي في السير (٤٧٢/١٨)، والسبكي في الطبقات (١٩١/٥) وابن الهمام في المسامرة (٣٧)، ونقل القاري -شرح الفقه الأكبر (٣٨)- عن بعض الشافعية، أن ذلك الرجوع كان في آخر عمره.

لكن الذي نشك فيه أن يكون قد استقر علىٰ موقفه في النظامية، فالجويني ألف الغياثي بعد النظامية، كما صرح به في مقدمة الغياثي (ص: ٧). وفي نفس المقدمة يقول (ص: ٦): « . . استواؤه: استيلاؤه، ونزوله: بِره وحِباؤه، ومجيئه: حُكْمه وقضاؤه، ووجهه: بقاؤه، وتقريبه: اصطفاؤه، =

لقد كانت مقالة (التفويض) نَتاجًا للمراوحة بين طريقتين، وثمرة للتلاقح بين مقالتين:

مقالة (التأويل = التعطيل)، التي لم ينسبها أحد إلىٰ السلف، بل لا تزال أصولها الجهمية، والاعتزالية، حاضرة في النظر إليها، والتأريخ لها، ومقالة (الإثبات = القول بالظاهر)، التي عرفت عن أهل الحديث عامة، واشتهرت نسبتها إلىٰ الحنابلة، وصارت علما علىٰ مذهب (السلف)؛ فكانت مقالة (التفويض): محاولة للجمع بين طريقتين، والتلفيق بين مسلكين مختلفين في واقع الأمر؛ مسلك الحفاظ علىٰ (الظاهر)، و(إقراره)، ومسلك (التأويل) و(التعطيل)[1].

ولقد كانت هذه المراوحة بين الطريقين، والسعي للصدور عن موردين مختلفين: أحد وجوه النقد للمسلك الأشعري في هذا الباب، بل لـ(الكلام الأشعري)، برمته[2].

= ومحبته: آلاؤه، وسُخطه: بلاؤه، وبُعده: عُلاؤه..» اهـ، وقارن: تعليق المحقق (ص: ٥، هـ: ٢) حيث يرىٰ أن موقف النظامية هو الأخير، ويفهم في ضوئه هذه العبارات **الموهمة للتأويل**، علىٰ حد قوله؟! بينما يذكر د. جلال موسىٰ -نشأة الأشعرية (٤٠٣)- أن النظامية هي آخر كتبه (؟!)، فلعله يعني: الكلامية.

(١) لشيخ الإسلام وجهةٌ أخرىٰ في التحليل النفسي لمقالة التفويض: «لما حرَّف من حرَّف من المنتسبين إلىٰ العلم، كثيرًا من معاني القرآن، وجعلوا ذلك هو فقهه وفهمه ومعرفة معانيه، في أصول دينهم وفروعه، ووضعوا من الكلام الذي ابتدعوه، والكتب التي كتبوها بأيديهم، وجعلوها مأمورًا بها من عند الله، أو مأثورةً من عند الله، وكثُرَ هؤلاءِ، وكبُرَ أمرُهم = صارَ آخرون من المؤمنين الذين علموا بطلانَ ما ابتدعوه، وتحريمَ ما قالوه وكتبوه: ينهون عن ذلك، كما أمر الله ورسولُه، وينهونهم عما ابتدعوه من التأويل، الذي هو تحريف الكلِم عن مواضعه، ويقولون: هذا بدعة وضلالة، والسلفُ لم يتأوَّلوا هذه التأويلات. ورأىٰ أولئك أن في هذه التأويلات من الفساد، ما لا تقبله العقول والقلوب، [و]من الاختلاق، ما يوجب الافتراقَ والشقاقَ، وضعُفَ أولئك المؤمنون عن تحقيق الإيمان بمعاني القرآن، إمّا في بواطنهم لما عارضوهم به من الشبهات، وإما في ظواهرهم لما قاموا به من المجادلات والمجالَدات = أخلَد الفريقانِ إلىٰ الطريقة الأميةِ، المتضمنةِ الإعراضَ عن معاني كثيرٍ من القرآن، وصار مَن يرىٰ هذه الفتن والافتراق، يَصُدُّ قلبه عن تدبُّر القرآن وفهمِه، ومعرفةِ الحديث وعلمِه». اهـ جواب الاعترضات المصرية (٢٦).

(٢) انظر حول هذه الفكرة: ما سبق في مبحث: الكلام الأشعري، وجدل المشروعية.

يقول العمراني (ت: ٥٥٨هـ):

«وقد أدخلت المعتزلة والقدرية علىٰ الإسلام وأهله، شبها في الدين، ليموهوا بها علىٰ العوام، ومن لا خبرة له بأصولهم التي بنوا عليها أقوالهم؛ فاتبعوا متشابه القرآن، وأولوا القرآن علىٰ خلاف ما نُقل عن الصحابة والتابعين المشهورين بالتفسير، لينفقوا بذلك أقوالهم، فهم أشد الفرق ضررًا علىٰ أصحاب الحديث.

ثم بعدهم الأشعرية؛ لأنهم أظهروا الرد علىٰ المعتزلة، وهم قائلون بقولهم»[(١)].

❀ ❀ ❀

يذكر الشافعي[(٢)]**، إمام المذهب، (ت: ٢٠٤هـ)** أن «فرض الله ﷻ في كتابه من وجهين:

أحدهما: أبان فيه كيف فرضُ بعضِها، حتىٰ استُغنيَ فيه بالتنزيل عن التأويل، وعن الخبر.

والآخر: أنه أحكم فرضه بكتابه، وبين كيف هي[(٣)] علىٰ لسان نبيه ﷺ»[(٤)].

فالشافعي هنا يقرر أن ما يحتاج إلىٰ بيان، من كتاب الله، وفرضه علىٰ عباده، قد بينه رسول الله ﷺ، بما أقامه الله لعباده، وانتدبه له من أمر البيان العام لدينه[(٥)]:

---

(١) الانتصار في الرد علىٰ القدرية (١/ ٩٥-٩٦).

(٢) يراجع، لتتمة الكلام حول ضوابط فهم النص، والتأويل، عند الإمام: ما سبق نقله في مبحث (الدليل السمعي، ومكانته)، في الباب الأول من الدراسة.

(٣) أي: فرائضه، كما يقول محققه: الشيخ أحمد شاكر، رحمه الله. وفي ط الأم، المحققة (٩/ ٤٣): (. . أحكم فرضها بكتابه . .)، وهو ظاهر، لا يحتاج إلىٰ تقدير.

(٤) جماع العلم (١٠٣)، وانظر -حول أنواع البيان في كتاب الله-: الرسالة، ص(٢١) وما بعدها. **وحول التشديد في تغيير عبارة الشارع**، بصفة عامة، لا سيما ما يتعلق منها بالاعتقاد، انظر: إيثار الحق علىٰ الخلق، لابن الوزير (١٤١) وما بعدها.

(٥) يقول أبو العباس ثعلب (ت: ٢٩١هـ)، في قوله تعالىٰ: ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾: «يعلمهم الكتاب، ويعلمهم معانيه». اهـ رواه الخطيب البغدادي، في الفقيه والمتفقه (١/ ١٣٣-١٣٤).

«فالفرض علىٰ خلقه أن يكونوا عالمين: بأنه لا يقول، فيما أنزل الله عليه؛ ألا بما أنزل عليه، وأنه لا يخالف كتاب الله، **وأنه بين عن الله عز وعلا معنىٰ ما أراد الله**»[1].

وما لم يعرض له الرسول، ﷺ، ببيان خاص في شأنه، فهو: «بيِّنٌ في التنزيل، مستغنىٰ به عن التأويل»[2].

وأول ما يحتاجه الناظر في كتاب الله من (العدة): لسان العرب، ليفقه به معاني الكتاب:

«وإنما بدأت بما وصفتُ، من أن القُرَآن نزل بلسان العرب دون غيره: لأنه لا يَعلم مِن إيضاح جُمَل عِلْم الكتاب، أحد جهِل سَعَة لسان العرب، وكثرةَ وجوهه، وجِماعَ معانيه، وتفرقَها.

ومن علِمه: انتفَتْ عنه الشُّبَه التي دخلَتْ علىٰ من جهِل لسانَها»[3].

ومتىٰ اختلف في شيءٍ منه، فالواجب التمسك بـ (ظاهر النص)، فهو العصمة، والمرجع عند الخلاف، حتىٰ تأتي حجة بينة علىٰ تأويله:

«والقُرَآن علىٰ ظاهره، حتىٰ تأتي دلالة منه أو سنة أو إجماع بأنه علىٰ باطن دون ظاهر»[4].

«العلم من وجوه:

منها: ما نقلته عامة، عن عامة؛ أشهد به علىٰ الله، وعلىٰ رسوله؛ مثل جمل الفرائض..

ومنها: كتاب يحتمل التأويل، فيُختلف فيه؛ فإذا اختُلِف فيه، فهو علىٰ ظاهره، وعامه، لا يُصرف إلىٰ باطن أبدًا، وإن احتمله؛ إلا بإجماعٍ من الناس عليه!!

---

(١) جماع العلم (١١٨).

(٢) الأم (٩/ ١٢٤) وانظر في نفس الفكرة: (٥/ ٣٩٢، ٧/ ٩٠)، وانظر: الرسالة، رقم (٢٠٨-٢١١).

(٣) الرسالة (٥٠).

(٤) الرسالة (٥٨٠)، وانظر: الأم (٣/ ٣٢٨).

فإذا تفرقوا، فهو علىٰ الظاهر»[1].

وهكذا القاعدة في الحديث، شأنها شأن القرآن العربي[2].

وهذا المعنىٰ (الظاهر)، هو الذي إذا وُجِّهَ رجلٌ، مُخَاطَبًا به؛ كانَ هو الذي يَسْبِقُ إليه؛ وما كان هكذا؛ فهو الذي يقال له: أَظْهَرُ المعاني، وأعمُّها، وأغْلَبُها، والذي لو احتملت الآيةُ معنىٰ سِواه؛ كان هو المعنىٰ الذي يَلْزَمُ أهلَ العِلْم القوْلُ به؛ إلا أنْ تأتِيَ سنةُ النبي، تدُلُّ علىٰ معنىٰ غيْرِهِ، مما تحتمله الآية، فيقال فيه: هذا معنىٰ ما أراد الله تبارك وتعالىٰ[3].

وأما ما ذكر عن الإمام الشافعي من أنه قال: آمنت بالله، وبما جاء عن الله، علىٰ مراد الله، وآمنت برسول الله، وبما جاء عن رسول الله، علىٰ مراد رسول الله؛ فهذا، إن ثبت عنه[4]، يؤدي إلىٰ نفس الموقف المنهجي العام الذي سبق تقريره، وكيف لا، وهو المقرر:

أن رسول الله ﷺ؛ قد «بيَّن عن الله عز وعلا معنىٰ ما أراد»[5]، وبهذا تمت رحمته سبحانه بعباده، بكل ما أنزله، وقامت عليهم حجته به، علمه من علمه، وجهله من جهله[6].

يبني الإمام ابن حبان (ت: ٣٥٤هـ)، وهو من كبار محدثي الشافعية وعلمائهم، علىٰ هذا الأصل، تقريره المهم:

---

(١) جماع العلم (٤٩-٥٠). ويلاحظ أن علم الإحاطة ينطوي علىٰ (إحاطة الثبوت)، وهو ما عبر عنه هنا بقوله: «نقلته عامة عن عامة»، وإحاطة (الدلالة). وعبارته في الرسالة أوضح في تفصيل المقامين. انظر الرسالة ص(٤٧٨). وينظر: الرسالة، أيضًا (٢١-٢٢).

(٢) الأم (٦/٤١٨). وانظر: الرسالة (٣٢١-٣٢٢)، (٣٤٢-٣٤٣).

(٣) الرسالة (٢٠٦-٢٠٧) بتصرف يسير. ننبه هنا أيضًا إلىٰ أن قوام السنة الأصبهاني، نقل طرفا من هذه التقريرات (الشافعية) في أثناء بحوثه العقدية. انظر: الحجة في بيان المحجة (٢/٣٠٦، ٣٩٨).

(٤) لم أرها في شيء من كتبه، ولم أر لها إسنادًا إليه، وأعلىٰ من رأيته ذكرها: يحيىٰ السلماسي (٥٥٠هـ) في منازل الأئمة الأربعة (١٤٦)، ثم ابن قدامة في لمعة الاعتقاد (٧)، وذم التأويل، له، رقم (٧، ٨٩)، وانظر: الرسالة المدنية، لابن تيمية (٢٦-٢٧)، دفع شبه من شبه وتمرد، للحصني (٥٦).

(٥) جماع العلم، رقم (٥٠٧)، وانظر: اختلاف الحديث -الأم- (١٠/٥).

(٦) الرسالة، رقم (٤٣). وقد سبق في مبحث (الدليل السمعي..): نقل مطول عن شيخ الإسلام، وفيه: «.. ومن نقل عن الشافعي وغيره أنه اكتفىٰ بهذا، فقد كذب عليه..». فيراجع هناك.

«.. **مذهبنا أن النبي ﷺ: لم يتكلم قط إلا بفائدة، ولا من سننه شيء لا يُعلم معناه**»[1].

غير أن هذا التقرير الأخير، الذي يذكره ابن حبان، إنما يصح، في واقع الأمر، بالنسبة إلىٰ عموم الأمة: فلا تذهب سنة من السنن عن الأمة عامة، ولا يذهب معنىٰ سنة من السنن عن الأمة عامة، وإن أمكن أن يجهل آحاد الناس الشيء بعد الشيء من ذلك، بل ذلك كائنٌ فعلًا، كما يقرره -أيضًا- إمام المذهب:

«ولسان العرب أوسع الألسنة مذهبًا، وأكثرها ألفاظًا.

ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسانٌ غير نبيٍّ، ولكنه لا يذهب منه شيءٌ علىٰ عامتها، حتىٰ لا يكون موجودًا فيها من يعرفه.

والعلم به عند العرب، كالعلم بالسنة عند أهل الفقه: لا نعلم رجلًا جمع السنن فلم يذهب منها عليه شيءٌ، فإذا جُمع علم عامة أهل العلم بها: أتىٰ علىٰ السنن، وإذا فُرق علم كل واحدٍ منهم: ذهب عليه الشيء منها، ثم كان ما ذهب عليه منها، موجودًا عند غيره»[2].

❁ ❁ ❁

إن إمرار نصوص الصفات كما جاءت، محصوله العلمي: أن ألفاظها بيِّنةً بنفسها، علىٰ ما يقتضيه وضع الخطاب العربي[3]؛ «ولا أوضح من نص القرآن، إذا أُجير من التأويل بغير برهان!!»، علىٰ حد تعبير ابن الوزير اليماني (ت: ٨٤٠هـ)[4].

وهذا هو ما تعبر عنه هنا العبارة السلفية: «**تفسيره: قراءته**»[5].

---

(١) صحيح ابن حبان -ترتيبه: الإحسان- (١/ ١٩٣)، ويبني عليه تجربة مهمة في عد شعب الإيمان.

(٢) الرسالة، رقم (١٣٨-١٤٠).

(٣) يقول ابن عبد البر -التمهيد (٦/ ١٢٥)-: «**وجل الله ﷻ عن أن يخاطب إلا بما تفهمه العرب في معهود مخاطباتها، مما يصح معناه عند السامعين**»، وانظر: العلو للذَّهبيِّ -مختصره- (١٨٦، ٢٣١، ٢٦٠). وينظر ما سبق نقله عن الشاطبي في مبحث: (الدليل السمعي)، الباب الأول من الدراسة.

(٤) إيثار الحق علىٰ الخلق، لابن الوزير (١٥٠).

(٥) ينظر: الصفات، للدراقطني، رقم (٥٩)، اللالكائي (٧٣٦)، تفسير السَّمْعانيّ (٤/ ٤٨٠)، وغيرها.

ولعل أوضح البحوث الجدلية، التي تنبني علىٰ ذلك الأصل، نجده عند الإمام الدارمي (ت: ٢٨٠) في نقاشه مع النفاة، الذين تأولوا نصوص (اليدين) بـ (النعمة) أو غيرها من وجوه التأويل، يقول:

«ووجدنا أهل العلم، ممن مضىٰ، يتأولونها خلاف ما تأولتم، ومحجتهم أرضىٰ، وقولهم أشفىٰ.

حدثنا نعيم بن حماد، ثنا الفضل بن موسىٰ، عن حسين بن واقد، عن يزيد النحوي، عن عكرمة قال: قوله ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المَائدة: ٦٤]، قال: **«يعني اليدين»**[١].

حدثنا سعيد بن أبي مريم، نافع بن عمر الجمحي قال: سألت ابن أبي مليكة، عن يد الله، أواحدة أو اثنتان؟ قال: **«بل اثنتان»**.

وحدثنا هدبة بن خالد، ثنا سلام بن مسكين، عن عاصم الجحدري في قول الله تعالىٰ ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [سُورَةُ صٓ: ٧٥]، قال: **«بيديه»**.

فمن يلتفت بعد هذا إلىٰ تأويل هذا المريسي، ويدع تأويل هؤلاء الأئمة؟»[٢].

ومن البين هنا: أن هذه (التأويلات) السلفية، التي يحتج بها أبو سعيد الدارمي، علىٰ المخالفين: ليس فيها شيء من (التأويل)، بحسب اصطلاحه الكلامي؛ بل ليس فيها شيء من (التفسير) والشرح اللغوي، لمعاني هذه (المفردات) بلفظة أخرىٰ؛ فما حاجة الواضح إلىٰ: إيضاح؟ أو البيِّن إلىٰ بيان؟ وإنما فيها تأكيد لمسلك (الإقرار) و(الإمرار)، وإيضاح لمرامه: أنه إقرار علىٰ (المعنىٰ) الظاهر، من غير خروج به عن موضوعه اللغوي.

يفرق الدارمي (ت: ٢٨٠هـ) بين إطلاق (اللفظ) الوارد في النصوص، في مقام الإثبات، وإجرائها علىٰ الظاهر المفهوم منها في لغة العرب، كما ينقله هو، ويفقهه عن السلف، ومسلكهم، وبين مسلك (المؤولة) أو (المفوضة)، في الوقوف عند مجرد إطلاق اللفظ، دون إقرار بمعناه المفهوم من لغة العرب. يقول:

---

(١) انظر: تفسير ابن أبي حاتم (١١٦٨/٤).

(٢) الرد علىٰ بشر (٣٨).

«فادعت هذه العصابة أنهم يؤمنون بالعرش، ويقرون به، لأنه مذكور في القرآن.

فقلت لبعضهم: ما إيمانكم به، إلا كإيمان الذين قالوا آمنا بأفواههم، ولم تؤمن قلوبهم . . .

أَتُقِرُّون أن لله عرشًا، معلومًا موصوفًا، فوق السماء السابعة، تحمله الملائكة، والله فوق، كما وصف نفسه، بائن من خلقه؟

فأبىٰ أن يقر به كذلك، وتردد في الجواب، وخلَّط، ولم يصرح»[(١)]!!

ويذكر ابن خزيمة (ت: ٣١١هـ) في تراجمه التي يثبت فيها صفة اليدين، لله ﷻ، علىٰ ما جاءت به الأخبار، وفيها يقول:

«فاسمع الدليل علىٰ معنىٰ هذا الخبر أن الله تعالىٰ يبسط يده علىٰ لفظ الخبر، ليعلم ويتيقن أن عمل الليل يرفع إلىٰ الله قبل النهار، وعمل النهار قبل الليل . .»[(٢)].

ثم يقول، بعد كلام: «وافهم ما أقول من جهة اللغة؛ تفهم، وتستيقن: أن الجهمية مبدلة لكتاب الله، لا متأولة . .»[(٣)].

وفي إثبات علو الله تعالىٰ علىٰ عرشه، فوق سمائه، يقول:

«وقال الله ﷻ: ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيۡهِۚ﴾ [النساء: ١٥٨]، ومحال أن يهبط الإنسان من ظهر الأرض إلىٰ بطنها، أو إلىٰ موضع أخفض منه وأسفل، فيقال: رفعه الله إليه؛ لأن الرفعة في لغة العرب، الذين بلغتهم خوطبنا: لا تكون إلا من أسفل إلىٰ أعلىٰ وفوق . . .

ألم تسمعوا قول خالقنا: ﴿يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلۡأَرۡضِ ثُمَّ يَعۡرُجُ إِلَيۡهِ﴾ [السجدة: ٥]، أليس معلومًا في اللغة السائرة بين العرب، التي خوطبنا بها، وبلسانهم نزل الكتاب: أن تدبير الأمر من السماء إلىٰ الأرض، إنما يدبره المدبر، وهو في السماء لا في الأرض، كذلك مفهوم عندهم: أن المعارج:

---

(١) الرد علىٰ الجهمية، رقم (٣٥)، وانظر هذه الفكرة عند ابن تيمية في: التسعينية (١/ ٢١٢).

(٢) التوحيد (١٤٩) ط الآثار، (١/ ١٧٧) ط الشهوان.

(٣) السابق (١٦٥) ط الآثار.

المصاعد، قال الله تعالىٰ: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج: ٤]، وإنما يعرج الشيء من أسفل إلىٰ أعلىٰ وفوق، لا من أعلىٰ إلىٰ دون وأسفل، فتفهموا لغة العرب؛ لا تغالَطوا. وقال جل وعلا: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾ [الأعلى: ١] فالأعلىٰ: مفهوم في اللغة: أنه أعلىٰ شيء، وفوق كل شيء . . .»[١].

ويذكر الإمام أبو المظفَّر السَّمْعانيّ (ت: ٤٨٩هـ)، في تفسير قول الله تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ١١٥] أقوال أهل التفسير، ثم يقول:

«وقد ذكر الله تعالىٰ الوجه في كتابه، في أحد عشر موضعا، **وهو صفة لله تعالىٰ، وتفسيره: قراءته، والإيمان به**»[٢].

وفي موطن آخر يقول: «**والوجه: صفة لله تعالىٰ، بلا كيف؛ وجه لا كالوجوه**»[٣].

وأما قِوام السنة الأصبهاني (ت: ٥٣٥هـ) فكانت بحوثه وتقريراته، أكثر أيضاحًا، وتصريحًا بفقه هذه المقولة، ومراد السلف بالإبقاء علىٰ المعنىٰ (الظاهر)، في مقابلة (التأويل الكلامي)؛ فقد سئل عن صفات الرب تعالىٰ، فقال:

«مذهب مالك، والثوري، والأوزاعي، والشافعي، وحماد بن سلمة، وحماد بن زيد، وأحمد بن حنبل، ويحيىٰ بن سعيد، وعبد الرحمن بن مهدي، وإسحاق بن راهويه: أن صفات الله التي وصف بها نفسه، أو وصفه بها رسوله، من السمع، والبصر، والوجه، واليدين، وسائر أوصافه = **إنما هي علىٰ ظاهرها، المعروف المشهور**، من غير كيف يُتوهم فيه، ولا تشبيه ولا تأويل.

قال سفيان بن عيينة: «كل شيء وصف الله به نفسه: فقراءته تفسيره»؛ أي: **علىٰ ظاهره، لا يجوز صرفه إلىٰ المجاز بنوع من التأويل**»[٤].

---

(١) التوحيد (٢٠٥-٢٠٦) ط الآثار، (١/٢٥٦-٢٥٧) ط الشهوان.

(٢) تفسير السَّمْعانيّ (١/١٢٩)، ونحوه: (٤/١٦٤).

(٣) السابق (٢/١٠٨).

(٤) نقله الذهبي في كتاب العرش: (٢/٣٥٩-٣٦٠)، وفي العلو -مختصره- (٢٨٢).

وهي فكرة نجدها أيضًا عند محيي السنة البغوي (ت: ٥١٦هـ)، فقد روىٰ الحديث عن أبي هريرة، قال: قال رسولُ الله ﷺ: «**لما قضىٰ الله الخلقَ؛ كتبَ كتابًا، فهو عندَه فوقَ عرشِه: إنَّ رحمتي سبقَتْ غضبي**»، ثم نقل عن الخطابي في شرحه:

«. . معنىٰ قوله: «فهو عنده» أي: فذكره عنده فوق العرش.

قلت: الأولىٰ فيه بالمرء وفي أمثالها إمرارها علىٰ ظاهرها، كما جاء من غير أن يتصرف فيها»[١].

وخارج الدائرة الشافعية، سوف نجد المحدث الكبير، المشتغل بالجدل الكلامي في عصره: محمد بن إسحاق بن منده (٣٩٥هـ)، يترجم في كتابه (الرد علىٰ الجهمية): باب: ذكر قول الله ﷻ: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾، ثم يتبعه بقوله: «ذكر ما يستدل به من كلام النبي ﷺ علىٰ أن الله جل وعز خلق آدم عليه السلام بيدين حقيقة»[٢].

ويرىٰ أن هذا المعنىٰ الحقيقي، هو من بيان النبي ﷺ، لمراد الله ﷻ[٣].

ويذكر ترجمة جامعة لأصله في باب الصفات: «**ذكر معرفة صفات الله ﷻ**، التي وصف بها نفسه، وأنزل بها كتابه، وأخبر بها الرسول، ﷺ؛ **علىٰ سبيل الوصف لربه ﷻ؛ مبينًا ذلك لأمته**.

نقول، وبالله التوفيق: إن الأخبار في صفات الله ﷻ: جاءت متواترة عن نبي الله ﷺ، موافقة لكتاب الله ﷻ، نقلها الخلف عن السلف، قرنا بعد قرن، من لدن الصحابة والتابعين، إلىٰ عصرنا هذا؛ علىٰ سبيل إثبات الصفات لله ﷻ، والمعرفة والإيمان به، والتسليم لما أخبر الله ﷻ في تنزيله، وبينه الرسول عن كتابه؛ **مع اجتناب التأويل والجحود، وترك التمثيل والتكييف**. .»[٤].

---

(١) شرح السنة (١٤/ ٣٧٧).

(٢) الرد علىٰ الجهمية، لابن منده (٦٨). ويفعل ذلك أيضًا في صفة (الوجه). انظر: (٩٤).

(٣) كتاب التوحيد، لابن منده (١٦٧)، وأيضًا (٣/ ١١٠) ط فقيهي.

(٤) كتاب التوحيد (١٦٧)، (٣/ ٧) ط فقيهي. وهذا الفصل قد نقله قوام السنة في: الحجة (١/ ٩١-٩٦). ويعود ابن منده فيذكر امتناع السلف عن تأويل أحاديث الباب، وطريقتهم في إمرارها. انظر (٢٢٨-٢٣٥)، (٣/ ١١٥) وما بعدها، ط فقيهي.

وأما الإمام الحافظ أبو نصر السجزي (ت: ٤٤٤هـ)، فيشرح هذا الأصل المقرر في الوسط السلفي، ويبين طريقة أهل الحديث، وهو في مقام الرد على الأشعرية، ومقالاتهم:

«إن الله تعالىٰ إذا وصف نفسه بصفة هي معقولة عند العرب، والخطاب ورد بها عليهم بما يتعارفون بينهم، ولم يبين سبحانه أنها بخلاف ما يعقلونه، ولا فسرها النبي ﷺ بتفسير يخالف الظاهر، فهي علىٰ ما يعقلونه»[١].

❀ ❀ ❀

لأبي عبيدٍ، القاسم بن سلَّام (ت: ٢٢٤هـ) نص مهم دائر في المصادر الشافعية، وفي غيرها من المصادر السلفية، يقرر فيه الأصل السلفي في قبول ما ثبت من هذه النصوص، وإمرارها علىٰ ما جاءت، من غير تفسير، ويذكر أن ذلك هو الموقف (السلفي) العام!!

عن العباس بن محمد، قال: سمعت أبا عبيدٍ، يقول:

«هذه الأحاديث التي يقول فيها: ضَحِكَ ربُّنا مِن قُنُوطِ عبادِه، وَقُرْبِ غِيَرِه، وأنَّ جهنَّمَ لا تمتلئ حتىٰ يضعَ ربُّك قدمَه فيها، والكرسيُّ موضعُ القدمين، وهذه الأحاديث في الرؤية: هي عندنا حقٌّ، حملها الثقات بعضهم عن بعضٍ.

غير أنا، إذا سُئِلنا عن تفسيرها: لا نفسرها، وما أدركنا أحدًا يفسرها»[٢].

والحقُّ أن هذا الأثر عن أبي عبيدٍ، من أظهر الأدلة علىٰ مراد السلف والأئمة بالتفسير المنفي في هذا الباب، وأنه ليس علىٰ ما يظنه من توهم فيه مذهب التفويض، أو احتج له بهذا الكلام، وأمثاله من الروايات عن السلف والأئمة.

والدليل علىٰ ذلك هو من نفس رواية هذا الأثر، فقد ثبتت في مصدر آخر -شافعي أيضًا- بأوضحَ سياقًا، وأصرح لفظا، من هذه الرواية السابقة:

---

(١) رسالة السجزي -الرد علىٰ من أنكر الحرف والصوت- (١٥٢).

(٢) رواه البيهقي في الأسماء والصفات (٧٦٠)، واللالكائي (٩٢٨)، وابن عبد البر في التمهيد (٦/ ١٣٧). ورواه -مختصرًا- أبو منصور الأزهري في تهذيب اللغة (٩/ ٤٥-٤٦)، والآجري في الشريعة (٦٢٢). وصحح إسناده شيخ الإسلام في الفتاوىٰ (٥/ ٥١).

«هذه أحاديث صحاح، حملها أصحاب الحديث والفقهاء، بعضهم عن بعض، وهي عندنا حق لا شك فيها.

ولكن: إذا قيل: كيف وضع قدمه، وكيف ضحك؟

قلنا: لا يُفسر هذا، ولا سمعنا أحدًا يفسره»(١).

فالجواب هنا واضح، جلي: أنه عن السؤال، أو الإيراد المقدَّر من النفاة: «إذا قيل كيف..؟ قلنا: لا يفسر هذا..»، فالكيف الذي يجهله الناس، ولا يعقلونه، هو ذلك المعنىٰ الذي لا يفسر، ولا يُتكلم فيه بشيءٍ(٢).

يؤكد ما ذكرناه، ويزيده بيانا لحقيقة المقالة، وفقهها: نصان تطبيقيان، من كلام الإمام أبي عبيدٍ نفسه، صاحب المقولة السابقة، يلمان شعث المسألة، ويوضحان مقاصد الباب:

أما النص الأول: فهو ما جاء في بيانه لمعنىٰ قول النبي ﷺ: **«ما أذنَ الله لشيءٍ، كأَذَنِه لنبيٍّ، يتغنَّىٰ بالقرآنِ، يَجهرُ به»**(٣).

قال الإمام أبو عبيدٍ (ت: ٢٢٤هـ) رحمه الله:

«قوله: (كأَذَنِه)، يعني: ما استمع الله لشيء، كاستماعه لنبيٍّ يتغنَّىٰ بالقرآن.

قال: حدثناه حجاجٌ، عن ابن جريجٍ، عن مجاهدٍ في قوله، عز وجل: ﴿وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ﴾ قال: استمعَتْ، أو: سمعِتْ، شكَّ أبو عبيدٍ.

قال أبو عبيدٍ: وحدثناه أبو معاوية، عن مُعرِّف بن واصلٍ، عن حبيب بن أبي ثابتٍ في قوله: ﴿وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا﴾ [الانشقاق: ٢]، قال: استمعَتْ، أو: سمعِتْ.

يقال: أذِنْتُ للشيء، آذَنُ له، أَذَنًا، إذا استمعتُ، أو سمعتُ له(٤).

---

(١) هذا لفظ الدارقطني في الصفات، رقم (٥٧). ونقله بهذا اللفظ الذهبي في كتاب العرش (٢/ ٣٠٣- رقم ٢٠٧)، وقال عقبه: «هكذا أخرجه الدارقطني في «الصفات» له. وأبو عبيدٍ من أخيار هذه الأمة .. وإسناده صحيح عنه» اهـ.

(٢) وهذا هو الفقه السلفي المستقر، لمقولة الإمام مالك رحمه الله، وغيره أيضًا: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة!! انظر: الرد علىٰ الجهمية، للدارمي، رقم (١٠٤)، اللالكائي (٦٦٤)، وغيرها.

(٣) الحديث رواه البخاري ومسلم (٧٩٣)، واللفظ له، وهو موافق للفظ أبي عبيدٍ، الذي ذكره في كتابه.

(٤) يقول محيي السنة البغوي (ت: ٥١٦هـ) أيضًا: «يعني: ما استمع لشيء، كاستماعه، والله لا يشغله =

قال عديُّ بن زيد:

أَيُّـهـا الـقَـلْـبُ تَـعَـلَّـلْ بـدَدَنْ   إنَّ هــمِّــي فِــي ســمــاعٍ وأَذَنْ

وقال عديّ أيضًا:

فِـي سَـمَـاعٍ يَـأْذَنُ الـشـيـخُ لَـهُ   وحـديـثٍ مـثـلِ مـاذِيٍّ مُـشَـارْ[1]

يريد بقوله: (يأذن): يستمع.

بعضهم يرويه: «كإِذْنِه لنبيٍّ يتغنَّىٰ بالقرآن»، بكسر الألف؛ يذهب به إلىٰ الإذن، من: الاستئذان!!

وليس لهذا وجهٌ عندي، وكيف يكون إذنُه في هذا، أكثرَ من إذنه في غيره، والذي أذن له فيه، من توحيده، وطاعته، والإبلاغ عنه: أكثر وأعظم من الإذن في قراءةٍ يجهر بها!!

وقوله: «يتغنَّىٰ بالقرآن»: إنَّما مذهبه عندنا: تَحْزِين القراءة»[2].

وهذا النص النفيس، يعرض لنا كيف أن الإمام أبا عبيدٍ، وهو الذي قرر أن (الكيف): لا يُفسر، هو نفسه الذي (يفسر) كلمة من غريب الحديث، مع تعلقها بصفات الله الخبرية، وأفعاله الاختيارية[3]، ويبين أصلها في لغة العرب، ويستدل علىٰ ذلك بأشعار العرب، ونص الكتاب في نظائرها (اللغوية)؛ فحيث احتاج

= سمع عن سمع، يقال: أَذِنْتُ للشيء، آذن، أَذَنا، بفتح الذال: إذا سمعتُ له» اهـ. شرح السنة (٤/ ٤٨٤-٤٨٥). وقد ذكره الإمام ابن منده في الأبواب التي عقدها لإثبات صفة السمع والبصر لله تعالىٰ، وترجم عليه: (بيان آخر يدل علىٰ الاستماع من الله ﷻ لعباده). انظر: كتاب التوحيد (٣/ ٤٦).

(١) قال الزبيدي: «الماذِيّ: العَسَلُ الأَبْيَضُ، والمُشَار المُجْتَنَىٰ. وقيل: ماذِيٌّ مُشَارٌ: أُعِينَ علىٰ جَنْيِهِ وأخذه». اهـ، تاج العروس (٧/ ٦٢).

(٢) غريب الحديث، لأبي عبيدٍ (١/ ٣٤٥-٣٤٧).

(٣) يقول شيخ الإسلام، رحمه الله: «وفي الصحاح: حديث النزول..، فهذا قول، وفعل، في وقت معين. وقد اتفق السلف علىٰ أن (النزول): فعل يفعله الرب، كما قال ذلك الأوزاعي وحماد بن زيد والفضيل بن عياض وأحمد بن حنبل وغيرهم. وأيضًا: فقد قال ﷺ ... «ما أذن الله لشيء ...»، أذن، يأذن، أَذَنا: أي استمع، يستمع، استماعا، ﴿وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ﴾، فأخبر أنه يستمع إلىٰ هذا، وهذا» اهـ، مختصرًا، من «جامع الرسائل» (٢/ ٢٥-٢٦). ويبوب عليه الإمام ابن منده في كتاب التوحيد: «بيان آخر يدل علىٰ الاستماع من الله ﷻ إلىٰ عباده». انظر: (١٨٧-١٨٨)، رقم (٤٠٦-٤٠٩).

(الوضع اللغوي) إلىٰ بيان: فسّر، وشرح. وأما الواضح المعلوم، بأصل وضعه اللغوي؛ فما تكلُّف إيضاحه وتفسيره[1]؟!

وثَمّ نص آخر، للإمام أبي عبيدٍ أيضًا، هو أوضح دلالة علىٰ المقصود مما ذكرنا، وأَبينُ بنفسه، من غير كبير احتياج إلىٰ بيان لمقاصده، وذلك في حديث النَّبيِّ، ﷺ، حين سأله أبو رزين العقيلىٰ: (أين كان ربُّنا قبل أن يخلق السماوات والأرض؟).

فقال: «كان في عَمَاءٍ، تحتَه هواءٌ، وفوقَه هواءٌ»[2]؛ قال أبو عبيدٍ، رحمه الله:

«قوله: (فِي عَمَاءٍ): العماء في كلام العرب: السَّحاب الأبيض. قاله الأصمعي وغيره، وهو ممدود.

وقال الحارث بن حلِّزة اليشكريُّ:

وَكَأَنَّ المَنُونَ تَرْدي بِنَا أَعْـ ... ـصَمَ صُمٌّ، ينجابُ عنهُ العماءُ

يقول: هو في ارتفاعه، قد بلغ السَّحاب، فالسَّحاب ينشقُّ عنه.

وقوله: أعصم، يقول: نحن عُصْمٌ، في عزِّنا وامتناعنا مثل الأعصم، من أرادنا بالمنون، فكأنَّما يريد أعصم . . .

وإنَّما تأوَّلنا هذا الحديث، علىٰ كلام العرب المعقول عندهم، ولا ندري كيف كان ذلك العماء، وما مبلغه، والله أعلم بذلك»[3].

ربما نحتاج فقط أن نعود تلك الأسطر القليلة التي مضت، لنتذكر أن الإمام أبا عبيدٍ، كان قد سئل عن باب الصفات، وذكر له جملة من مفرداته، ومنها: (**وأين كان ربنا قبل أن يخلق السماء. .**)، فأجاب، علىٰ النحو الذي مضىٰ: أنها لا تفسر . . .

---

(١) يقول الذهبي: «وقد ألف كتاب (غريب الحديث)، وما تعرض لأخبار الصفات بتفسير، بل عنده: أن لا تفسير لذلك، غير موضع الخطاب العربي» اهـ من العلو (١٨٦ - مختصره). وينظر أيضا: السير (١٠/٥٠٦).

(٢) الحديث: رواه الإمام أحمد (١٦١٨٨) والترمذي (٣١٠٩)، وغيرهما، وقد رواه ابن ماجه في: باب فيما أنكرت الجهمية (١٨٢).

(٣) غريب الحديث، لأبي عبيدٍ (٢/ ٢٢٧-٢٢٩).

ثم إن الإمام قد فسر حديثها هنا، وشرح (العماء)، بما يقتضيه لسان العرب، وشواهده من أشعارها.

ثم إنه زادنا هنا إيضاحًا، وتحريرًا لمقاصد كلامه، فبين لنا الفرق بين ذاك الذي شرحه، وفسره، وهو (معقول) معنىٰ (العماء)، من لسان العرب. ثم شرح لنا ذلك الأمر الذي (لا يُفَسّر)، وهو: (كيف كان ذلك العماء؟ وما مبلغه؟)[1]!!

ينتقل ذلك البحث، المهم، وفي حدود الحقل اللغوي أيضًا، إلىٰ الإمام أبي منصور الأزهري - الشافعي (ت: ٣٧٠هـ)، الذي يزيد نص أبي عبيدٍ إيضاحًا لمراميه، وبيانًا لسياقه (العقدي - الكلامي) الذي ينتمي إليه، فقال، بعد ما نقله بنصه:

«قلت: وقد بلغني عن أبي الهيثم -ولم يعزه لي إليه ثقةٌ- أنه قال في تفسير هذا الحديث، ولفظه: (إِنَّه كَانَ فِي عمىً)؛ مقصور = قال: وكل أمر لا تدركه القلوب، بالعقول، فهو عمىً.

قال: والمعنىٰ: أنه كان حيث لا يدركه عقول بني آدم، ولا يبلغ كنهه وصف.

قلت أنا: والقول عندي: ما قاله أبو عبيدٍ، أنه العماء، ممدود، وهو السحاب.

ولا يدرىٰ كيف ذلك العماء بصفة تحصره، ولا نعت يحده.

ويقوي هذا القول: قول الله جلّ وعزّ: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [البَقَرَة: ٢١٠].

فالغمام: معروف في كلام العرب، إلا أنا لا ندري كيف الغمام الذي يأتي الله جل وعز يوم القيامة في ظلل منه، فنحن نؤمن به، ولا نكيف صفته.

وكذلك: **سائِرُ صِفَات الله جلّ وعزّ**»[2].

---

(١) نعم، ليس (العماء) ولا (الغمام) من صفات ربنا ﷻ، وهذا أوضح من الصُّبح اللائح، لكن: هكذا (العرش) و(الكرسي)، أيضًا، ليسا من صفات ربنا جل وعلا، وبحث ذلك كله هاهنا، في هذا الباب الواحد، عند جميع الناس، من تأول ذلك، ومن أثبته، وحاشا لعلماء الأمة وأئمتها، أن تأخذهم كل تلك الغفلة، لكن من الغفلة: يُؤْتىٰ النَّزِق، العَجول!!

(٢) تهذيب اللغة، للأزهري (٣/ ٢٤٦).

وأما شيخ الإسلام الصابوني (ت: ٤٤٩هـ)، وهو أحد أعلام الاتجاه الذي نؤرخ له، فله نص مهم أيضًا، يحتاج إلىٰ درس وتحليل، علىٰ نحو ما صنعنا مع نص أبي عبيدٍ:

«ويثبت أصحاب الحديث نزول الرب ﷻ كل ليلة إلىٰ السماء الدنيا، من غير تشبيه له بنزول المخلوقين، ولا تمثيل ولا تكييف بل يثبتون ما أثبته رسول الله ﷺ، وينتهون فيه إليه، **ويمرون الخبر الصحيح الوارد بذكره علىٰ ظاهره، ويكلون علمه إلىٰ الله**»[1].

إن مقالة الصابوني هنا، وفهمهما، في ضوء أصوله ونصوصه، لن يخرج ذلك كله في مضامينه، عما أسلفناه في مقالة أبي عبيدٍ؛ حذوَ القُذَّة بالقُذَّة، فالعلم المفوض -الموكول- إلىٰ الله تعالىٰ هنا: هو العلم بكيفية هذه الصفات، وحقائقها، التي لا يحيط بها إلا علام الغيوب، سبحانه، بدليل تقريره أنهم: يمرون الخبر .. علىٰ ظاهره؛ فلو كان معنىٰ الخبر مجهولا، من كل وجه، ومفرداته اللغوية، لا يعرف لها معنىٰ بحسب الوضع اللغوي، أو لا يعرف جريانها علىٰ (ظاهر) معناها المعروف بالوضع اللغوي = لم يكن لإمرار الخبر (علىٰ ظاهره): معنىٰ مُحصَّل.

ولذلك، انصب كلام الصابوني في هذا الفصل كله علىٰ مسألة (تكييف الصفات)، ونقل الكلام والنصوص فيها، من موارد شتىٰ.

قبل أن يبدأ الصابوني في الاستدلال لمسألة النزول، يقرنها بصفة (المجيء)، وهي نظيرتها في البحث السلفي للمسألة، كما يأتي شرحه في محله من البحث، إن شاء الله، فيقول:

«وكذلك يثبتون ما أنزله الله عز اسمه في كتابه، من ذكر المجيء والإتيان المذكورين في قوله ﷻ: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [البَقَرَة: ٢١٠]، وقوله عز اسمه: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفَجْر: ٢٢]».

---

(١) عقيدة السلف (١٩٠).

ثم يتبع ذلك بأول نقل سلفي، في تقرير المسألة، وهو -كذلك- لأحد أصحابنا الشافعية، الإمام أبي بكر الإسماعيلي (ت: ٣٧١هـ)، حيث يحفظ لنا الصابوني هذا النص الذي فقد أصله من بين أيدينا:

«وقرأت في رسالة الشيخ أبي بكر الإسماعيلي إلىٰ أهل جيلان[1]:

أن الله سبحانه ينزل إلىٰ السماء الدنيا، علىٰ ما صح به الخبر عن الرسول ﷺ.

وقد قال الله ﷻ: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [البَقَرَة: ٢١٠]، وقال: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفَجْر: ٢٢].

ونؤمن بذلك كله، علىٰ ما جاء، بلا كيف؛ فلو شاء سبحانه أن يبين لنا كيفية ذلك: فعل!

فانتهينا إلىٰ ما أحكمه، وكففنا عن الذي يتشابه؛ إذْ كُنا قد أُمرنا به في قوله ﷻ: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُولُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عِمرَان: ٧]»[2].

يلتقي أصل الكلام الذي قرره الصابوني (ت: ٤٤٩هـ)، والنص الذي أورده من كلام الإسماعيلي(ت: ٣٧١هـ)، علىٰ نفس المعالم المنهجية في باب الصفات: إثبات الصفات، علىٰ ما ورد به الخبر، والجمع بين صفة النزول، وصفة المجيء يوم القيامة، ثم الذي يعنينا في هذا المقام أكثر: أن (الكيف) ممنوع في الباب، وهو من (المتشابه) الذي نهينا عن اتباعه، ثم لا حاجة بنا إلىٰ تكلف بحثه؛ فلو شاء الله أن يبينه لنا، لبينه.

ثم تتابع بعد ذلك النصوص والآثار السلفية، في تقرير ما ذكره هنا، فيروي -علىٰ ترتيب ذكر الآثار- عن إسحاق ابن راهويه (ت: ٢٣٠هـ): «لا يقال لأمر الرب: كيف!!».

---

(١) هذه الرسالة مفقودة، وأما رسالته المطبوعة، فهي لأهل الجبل. وينظر مقدمة تحقيق رسالة الإسماعيلي المطبوعة ص(١٧). ولم ينتبه لاختلاف الرسالتين محقق كتاب الصابوني.

(٢) عقيدة السلف وأصحاب الحديث (١٩١-١٩٢).

وعن عبد الله بن المبارك (ت: ١٨١هـ): « .. ينزل كيف شاء»، «إذا جاءك الحديث عن رسول الله صلىٰ الله ﷺ: فاخضع له»[١].

وبعد أن يروي أحاديث الباب، ينقل فيه آثارًا عن الإمام أبي حنيفة (ت: ١٥٠هـ)، ثم ينقل عن ابن خزيمة (ت: ٣١١هـ)، من أصحابنا الشافعية كلامه المهم في إثبات النزول، وترك تكلف القول في الكيفية[٢].

ثم يعود إلىٰ ذكر بعض روايات الباب -النزول- ثم يلخص معتقد أهل السنة فيه: «فلما صح خبر النزول، أقر به أهل السنة..».

ثم يختم الفصل كله بنص مهم للغاية، في (جدل النفاة)، لكنه هذه المرة من التراث الحنفي: «وقرأت لأبىٰ عبد الله ابن أبي حفص البخاري [ت: ٢٦٤هـ] ...[٣].

قال حماد بن أبي حنيفة (ت: ١٧٦هـ):

قلنا لهؤلاء: أرأيتم قول الله ﷻ: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفَجر: ٢٢]، وقوله ﷻ: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [البَقَرَة: ٢١٠]، فهل يجيء ربنا كما قال؟ وهل يجيء الملائكة، صفا، صفا؟

قالوا: **أما الملائكة: فيجيئون؛ صفا، صفا.**

وأما الرب تعالىٰ: فإنا لا ندري (ما عنىٰ بذلك)، ولم ندر (كيف) جِيئَتُه؟!

فقلنا لهم: إنا لم نُكَلِّفْكم أن تعلموا (كيفَ جِيئتُه)، ولكنا نكلفكم أن (تؤمنوا) بمجيئه.

أرأيتم: من أنكر أن الملك يجيء صفا، صفا، ما هو عندكم؟

قالوا: كافر مكذب.

---

(١) عقيدة السلف (١٩٣-١٩٨).

(٢) انظر عقيدة السلف (٢٢٢-٢٢٤)، ويأتي كلام ابن خزيمة بنصه في مبحث النزول، إن شاء الله.

(٣) ساق الصابوني إسناد الأثر، مكان الحذف، هكذا: «وكان شيخ بخارىٰ في عصره بلا مدافعة، وأبو حفص [يعني: والد صاحب الكلام] كان من كبار أصحاب محمد بن الحسن الشيباني، قال أبو عبد الله: -أعني: ابن أبىٰ حفص هذا- سمعت عبد الله بن عثمان، وهو عبدان شيخ مرو، يقول: سمعت محمد بن الحسن الشيباني يقول، قال حماد..». وانظر ترجمة أبي عبد الله ابن أبي حفص هذا في: سير أعلام النبلاء (١٧/ ٦١٧).

قلنا: فكذلك من أنكر أن الله سبحانه يجيء[1]، فهو كافر مكذب!!

قال أبو عبد الله بن أبي حفص البخاري أيضًا في كتابه: ذكر إبراهيم عن الأشعث، قال سمعت الفضيل بن عياض (ت: ١٨٧هـ) يقول: إذا قال لك الجهمي: إنا لا نؤمن برب يزول عن مكانه. فقل أنت: أنا أؤمن برب يفعل ما يشاء»[2].

من الواضح أن (النفاة) قد جمعوا جمعًا مُغالطيًّا، بين أمرين لا موجب للجمع بينهما، في الفهم السلفي: (لا ندري: ما عنىٰ..)، (ولم ندر: كيف)!!

فكان الجواب: أن البحث ليس في (كيف)، ولم يطلبه أحد، و(الإيمان = إثبات الصفة): لا يستلزمه؛ ولا يستلزم أن (تؤمنوا) بـ (كيفٍ) ما!!

ثم قرر لهم: أنه، كما أن إنكار (مجيء الملَك): كفر، باتفاق؛ فكذلك من أنكر أن الله سبحانه يجيء فهو كافر مكذب!!

ومن البدَهي: أن مقام البحث هنا ليس مع من ينكر (تنزيل) مجيء الرب؛ فالآية معلومةٌ لدىٰ النفاة، مقررةٌ عندهم، وهم في إطار دائرة أهل الإسلام، الذين يؤمنون بـ (نص) الكتاب؛ وإنما الإنكار هنا: إنكارٌ (**تأويليٌّ**)؛ ينفي حقائق الصفات[3]!!

ثم نلاحظ، أخيرًا: أن هؤلاء (المنكرين): لم يصرحوا بنفي المجيء؛ غاية ما هنالك أنهم قالوا: (لا ندري: ما عنىٰ بذلك)؛ وإذ كان الكلام معلومًا، من حيث وضعُه اللغويُّ، وليس فيه شيءٌ من غريب الألفاظ، ولا حُوشيُّها، ولا المشكل في نفسه؛ انتقد هذا التقرير السلفي: موقف (لا ندري ما عنىٰ)؛ وعده من مقالة التعطيل و(الإنكار)، والتكذيب أيضًا؛ لما كانت مقالةً، ومسلكًا

---

(١) في النسخة المحققة التي اعتمدنا عليها، وكذلك في النسخة المنيرية -ضمن الرسائل- (١/١١٨): «من أنكر أن الله سبحانه لا يجيء»، وهو سبق قلم -لا شك فيه- من المؤلف، أو الناسخ.

(٢) عقيدة السلف وأصحاب الحديث، للصابوني (٢٣٤-٢٣٥).

(٣) يقول الإمام المحدث، والفقيه الحنبلي: أبو القاسم، عبد الرحمن بن محمد بن إسحاق بن منده (ت: ٤٧٠هـ) في كتابه (الرد علىٰ الجهمية): «التأويلُ عند أصحاب الحديث: نوعٌ من التكذيب»!! نقله ابن رجبٍ في: ذيل طبقات الحنابلة (١/ ٦٤).

عامًّا في الباب، وليست موقفًا خاصًّا، جزئيًّا، من آحاد النصوص، التي قد تشتبه علىٰ قائلٍ، دون آخر، فيلوذ بالوقف، ورد العلم إلىٰ الله[1].

إن قول الصابوني، الذي نقلناه هنا، وتقريره لصفة النزول: «. . . ويمرون الخبر الصحيح الوارد بذكره علىٰ ظاهره، ويكلون علمه إلىٰ الله»: هي أحد فروع أصله العام في باب الصفات، الذي ذكره في أول رسالته، بعد إثباته لصفة اليدين، يقرره بعبارةٍ محررة المضامين، واضحةٍ لا لبس فيها، تبين ما ذكرناه هنا في شرح مقالته:

«وكذلك يقولون في جميع الصفات التي نزل بذكرها القرآن، ووردت بها الأخبار الصحاح؛ من السمع، والبصر، والعين، والوجه، والعلم، والقوة، والقدرة، والعزة، والعظمة، والإرادة، والمشيئة، والقول، والكلام، والرضا، والسخط، والحب، والبغض، والفرح، والضحك، وغيرها؛ من غير تشبيهٍ لشيءٍ من ذلك بصفات المربوبين المخلوقين، بل ينتهون فيها إلىٰ ما قاله الله تعالىٰ، وقاله رسوله ﷺ، من غير زيادةٍ عليه، ولا إضافةٍ إليه، ولا تكييفٍ له، ولا تشبيهٍ، ولا تحريفٍ، ولا تبديلٍ، ولا تغييرٍ، **ولا إزالةٍ للفظ الخبر عما تعرفه العرب، وتضعه عليه، بتأويلٍ منكرٍ، يُسْتَنكر. ويُجرونه[2] علىٰ الظاهر، ويكلون علمه إلىٰ الله تعالىٰ**، ويقرون بأن تأويله لا يعلمه إلا الله، كما أخبر الله عن الراسخين في العلم أنهم يقولونه في قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُولُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران: ٧]»[3].

فإذا لم يزيلوا لفظ الخبر عما تعرفه العرب، فلا شك أن إجراءه علىٰ (ظاهره): هو تقرير لـ (دلالة النص)، وبيان لمسلك فهمه، واستنباطه، وهو يشمل أيضًا مستوىٰ (النص)، ومستوىٰ (الظاهر) في رتب الدلالة الأصولية؛ في مقابل مسلك (التأويل) الشائع عند المتكلمين، أو (التفويض)، علىٰ ما قدمناه.

---

(١) يقرر الجويني: أن إزالة الظواهر، وهو أمر لا بد منه، سواء قيل بالتأويل، أو التفويض؛ هو خطوة أبعد من مجرد (الوقف). انظر: الشامل (٣١٦).

(٢) في الطبعة: «ويجرون» بلا هاء، واستظهر المحقق أنها: «ويجرونه»، وهي علىٰ الصواب في الرسائل المنيرية (١/ ١٠٧).

(٣) عقيدة السلف (١٦٥). وينظر: الاعتقاد الخالص، لابن العطار (١٣٢).

ولا شك أن كلا المقامين (التأويل، والتفويض): يستلزم (إزالة لفظ الخبر عن ظاهره)، سواء أستبدل به سواه من الألفاظ، أم أزاله، وترك مكانه (فارغًا، مفوَّضًا)!!

ولعلنا، لا نحتاج إلىٰ تذكير بما قدمناه: أن أحدًا لم يعمد إلىٰ (إزالة اللفظ، بحرفيته)، ولا اعتدىٰ علىٰ حروفه، ولا أراد (حكها) أو (محوها)؛ بل الإزالة هنا: إزالة (تفسير) و(تأويل).

إن هذا المعنىٰ الذي تواردت علىٰ تقريره النصوص الشافعية، التي سبقت معنا، سوف نجده مشروحًا، مفسَّرًا، بأبين عبارةٍ، في التراث الحنبليِّ، الذي يتوارد مع التراث الشافعيِّ، والسلفيِّ بصفةٍ عامةٍ، علىٰ تقرير تلك الأصول المعرفية السلفية.

يقول شيخ الإسلام الهروي (ت: ٤٨١هـ): «التفسير: أن يقال: وجهٌ، ثم يقال: كيف، وليس (كيفَ)، في هذا الباب، من مقال المسلمين»[(١)].

❁ ❁ ❁

سوف نقف في تراث أصحابنا الشافعية أيضًا، علىٰ توجيهٍ آخر، لهذه المقولة، وهو مكمل للأصل السلفي في ترك الكلام في (الكيف)، أو تفسيره، ليلخِّص لنا عنصر باب الصفات كله، ومناط التقرير السلفي له: أن تُمضىٰ الروايات علىٰ ظاهر ما جاءت به، **من غير تكييفٍ، أو تفسيرٍ يخرجها عن ظاهرها.**

ينقل الإمام أبو منصور الأزهري (ت: ٣٧٠هـ)، مقولةَ أبي عبيدٍ السابقة: «وأخبرني محمد بن إسحاق السعدي، عن العباس الدوري: أنه سأل أبا عبيدٍ عن تفسيره[(٢)]، وتفسير غيره، من حديث النزول، والرؤية، فقال: هذه أحاديث: رواها لنا الثقات، عن الثقات، حتىٰ رفعوها إلىٰ النبي ﷺ. وما رأينا أحدًا يفسرها، فنحن نؤمن بها، علىٰ ما جاءت، ولا نفسرها».

---

(١) ذم الكلام (١٣٨/٥).

(٢) يعني بذلك حديث: «**أنَّ جَهَنَّمَ لَا تَمْتَلِئُ حَتَّىٰ يَضَعَ الله فيها قَدَمَهُ**»، وقد ذكره قبل كلام أبي عبيدٍ.

ثم يعلق الأزهري علىٰ ذلك بقوله: «**أراد: أنها تترك علىٰ ظاهرها؛ كما جاءت**»[1].

يعتني قوام السنة الأصبهاني (ت: ٥٣٥هـ) بتحرير الأصل المنهجي العام في الباب، وبيان أن (التفسير) الممتنع هنا، هو: تفسير (أهل الأهواء)؛ ما كانوا!!

يقول قِوَام السنة الأصبهاني (ت: ٥٣٥هـ): «ومن مذهب أهل السنة: أن كل ما سمعه المرء من الآثار، مما لم يبلغه عقله، نحو حديث النبي ﷺ: «**خلق الله آدم علىٰ صورته**»، وأشباه ذلك: **فعليه التسليم، والتصديق، والتفويض**[2]، والرضا؛ لا يتصرف في شيءٍ منها بهواه، ومن فسر من ذلك شيئًا برأيه وهواه، فقد أخطأ وضل»[3].

ويتحدث أيضًا عن (تفسير أهل التكييف والتشبيه والتعطيل):

«وكان أبو أحمد ابن أبي أسامة، القرشي الهروي[4]، من أفاضل من بخراسان من العلماء والفقهاء، أملىٰ اعتقادًا له. قال . . .

ونؤمن بصفاته؛ أنه كما وصف نفسه في كتابه المنزل، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيل من حكيمٍ حميدٍ، ونؤمن بما ثبت عن رسول الله، ﷺ، من صفاته جل جلاله بنقل العدول، والأسانيد المتصلة التي اجتمع عليها أهل المعرفة بالنقل أنها صحيحةٌ ثابتةٌ عن نبي الله، ﷺ.

---

(١) تهذيب اللغة، للأزهري (٩/ ٤٥-٤٦). ويشرح شيخ الإسلام ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ) هذا المأخذ، في فهم كلام أبي عبيدٍ وغيره من السلف، بقوله: «أبو عبيدٍ أحد الأئمة الأربعة: الذين هم الشافعي وأحمد وإسحاق وأبو عبيدٍ؛ وله من المعرفة بالفقه واللغة والتأويل: ما هو أشهر من أن يوصف وقد كان في الزمان الذي ظهرت فيه الفتن والأهواء وقد أخبر أنه ما أدرك أحدًا من العلماء يفسرها: أي تفسير الجهمية» اهـ. مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٥١).

(٢) سوف ننقل، قريبًا، إن شاء الله، كلامه عن (الاستواء)، وتأصيله لباب الإثبات، وتصريحه بـ (استواء الذات) و(نزول الذات)، وتوارد تصرفات الكلامية علىٰ هذا الوجه، ما يقطع بأن مراده الإثبات، علىٰ ما يعرف من المعاني، مع تفويض الحقائق والكيفيات، إلىٰ علم رب العالمين.

(٣) الحجة في بيان المحجة (٢/ ٤٣٥).

(٤) لم أعرف، بعد طول البحث، علىٰ وجه التحديد: من هو؟ غير أنه من طبقة ابن خزيمة، وسمع من أبي عبد الله البُوشنجي (ت: ٢٩٠هـ)، من أصحابنا الشافعية. انظر: تهذيب الكمال (٢٤/ ٣١١).

ونطلقها بألفاظها كما أطلقها، وتعتقد عليها ضمائرنا، بصدقٍ وإخلاصٍ: أنها كما قال، ﷺ.

ولا نكيف صفات الله ﷻ، ولا نفسرها تفسير أهل التكييف والتشبيه، ولا نضرب لها الأمثال، بل نتلقاها بحسن القبول تصديقًا، ونطلق ألفاظها تصريحًا . . . ؛ **والكيف عن صفات الله مرفوع.**

ونقول: كما قال السلف من أهل العلم، الزهري وغيره: علىٰ الله البيان، وعلىٰ رسول الله البلاغ، وعلينا التسليم.

ونؤدي أحاديث رسول الله، ﷺ، كما سمعنا، ولا نقول في صفات الله كما قالت الجهمية والمعطلة، بل نثبت صفات الله تعالىٰ، بإيمانٍ وتصديقٍ.

قال الأوزاعي: أقِرُّوا أحاديث رسول الله، ﷺ، **وأمِرُّوها** كما جاءت»[1].

ويخص قوام السنة (ت: ٥٣٥هـ) الموقف من (التأويلات الأشعرية)، بفصلٍ خاصٍّ:

«روي عن أم سلمة[2] رضي الله عنها قالت: الاستواء غير مجهولٍ، والكيف غير معقولٍ، والإيمان به واجبٌ، والجحود به كفرٌ.

وهذا يمنع تأويلَه، وحملَه علىٰ الاستيلاء.

ودليلٌ آخر: أن المتكلمين مثل: الباقلاني، وابن فورك، وغيرهما: قد أثبتوا صفاتٍ، ولم يعقلوا معناها، ولم يحملوا الوجه علىٰ الذات، واليدين علىٰ النعمتين، بل أثبتوها صفات ذات، لورود الشرع بها[3].

ودليلٌ آخر: أن من حمل اللفظ علىٰ ظاهره، وعلىٰ مقتضىٰ اللغة: حمله علىٰ حقيقته.

---

(١) الحجة في بيان المحجة (٢/ ٤٧٦-٤٧٧).

(٢) يقول الإمام الذهبي: «هذا القول محفوظ عن جماعةٍ كربيعة الرأي ومالك الإمام وأبي جعفر الترمذي، فأما عن أم سلمة فلا يصح؛ لأن أبا كنانة ليس بثقةٍ، وأبو عمير [وهما راوياه] لا أعرفه» اهـ انظر: العلو -الأصل- (٨١)، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ليس له إسنادٌ مما يعتمد عليه». انظر: الفتاوىٰ (٥/ ٣٦٥)، وانظر حاشية محقق العرش، للذَّهبيِّ (١/ ١٣٩).

(٣) من البديهي: أنه لا يلتزم إثبات صفات لا يعقل معناها، كما حكاه عن المتكلمين، وإنما هو في مقام مناقضة علىٰ الخصم، بدليل ما ذكره بعد ذلك.

ومن تأوَّله، عدل به عن الحقيقة إلىٰ المجاز، ولا يجوز إضافة المجاز إلىٰ صفات الله تعالىٰ.

وفي رواية المرُّوذي: وقد سأل أحمد عن عبد الله التيميِّ، فقال: صدوقٌ، لكن حُكي عنه، أنه ذكر حديث الضحك، فقال: مثل الزرع[1]؛ وهذا كلام الجهمية»[2]!!

وهو نفس المعنىٰ الذي نجده بعده، عند شيخ الشافعية في اليمن، الإمام العمراني (ت: ٥٥٨هـ) حيث يصرح بأن من هذا (التفسير) الذي يمنعونه، ويرونه خروجًا عن طريق السلف: (تفسير الأشعرية).

يقول: «وأما إثبات الوجه واليدين: فإنه إثبات صفةٍ، لا إثبات جارحةٍ له، كما أثبتته المجسمة، ولا **نفسر ذلك كما فسرته الأشعرية**، ولا ننفي ذلك كما نفته القدرية..»[3].

ويُلزمهم، كما أثبتوا الصفات السبعة، علىٰ المعهود في كلام العرب، أن يطردوا الباب في غيرها، **فيحملوه، أيضًا، علىٰ المعهود في كلام العرب**[4].

وإمرار نصوص الصفات علىٰ ما جاءت، حسب هذا الفهم، رد علىٰ المعطلة الذين يتكلمون في تأويل هذه النصوص برأيهم[5]؛ كالجهمية الذين أنكروا هذه الروايات، وتأولوها علىٰ غير ما فسر أهل العلم، وقالوا: إن الله لم يخلق آدم بيده، وإنما معنىٰ اليد هنا: القوة[6]، وهذا -كما يقول محمد بن

---

(١) يعني: أنه تأول الحديث في (ضحك رب العالمين) علىٰ المجاز، مثل: ضحك الزرع. انظر في إثبات الباب: التوحيد، لابن خزيمة (٣٩١)، وقد توسع الدارمي في الرد علىٰ تأويل الجهمية لحديث الضحك، وأورد فيه هذا التأويل، ونحوه. انظر: الرد علىٰ بشر (١٧٥-١٨١)، وقارن: تأويل مشكل الحديث، لابن فورك (١٤٨-١٥٢).

(٢) الحجة في بيان المحجة (١/ ٤٤٥-٤٤٧).

(٣) الانتصار في الرد علىٰ القدرية (١/ ١٣٢).

(٤) انظر: السابق (٢/ ٥٦٨-٥٦٩)، ويذكر ابن تيمية أن منكر الصفات الخبرية يقول: إنها مشكلةٌ متشابهةٌ، بخلاف الصفات المعلومة عنده بالعقل، بل هكذا كل فريق: يجعل كل ما يخالف مذهبه مشكلًا، بخلاف ما يوافقه. انظر: درء التعارض (١/ ١٥-١٧).

(٥) انظر: مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٣٩، ٥٠-٥١)، وأيضًا: (١٢/ ٤١٢) وما بعدها.

(٦) سنن الترمذي (٣/ ٣٣٢ - تحفة).

الحسن الشيباني (ت: ١٨٩هـ)- مفارقة للجماعة، ووصف لله بصفة لا شيء[١].

❊ ❊ ❊

كان أحد الأدلة المهمة علىٰ فهم مقالة (لا نفسر . .)، وأشباهها، علىٰ النحو السابق بحثه، وأن مراد أهل الحديث بها: ترك التعرض لـ (الكيف)، والكلام في حقيقته، أو تفسيره، وكذلك عدم تأويل النصوص بما يخرجها عن ظواهرها؛ أن هذه المقولة لم يجر تداولها في مقام البحث في الإلهيات فحسب، وهو الذي تتخصص به مقالة (التفويض)؛ بل تداولها التراث السلفي بعامة، ومنه التراث الشافعي، في مقامات شتىٰ من أمر (الغيب)، وما غابت (حقيقته) عن الناظر، والباحث؛ فلا يكون ذلك الجانب الغائب، المجهول من (الحقائق): تَعِلَّة، يرد لأجلها النص الشرعي، أو تهدر دلالته. فإن ما يجهله الرجل، يعلمه غيره، وما جهله الناس طُرّا، من الحقيقة والكيفية، لا يلزم عنه: جهل المعنىٰ المفهوم من لغة العرب التي خوطبوا بها، كما أنه لا يلزم من المعرفة بالمعنىٰ: إثبات كيفية خاصة[٢]. وليس مما يحتاجه العباد في دينهم، ولا مما يتوقف عليه جانب البيان الشرعي: أن يتكلفوا ما لا سبيل إلىٰ معرفته من الغيوب!!

يروي محمد بن نصرٍ المروزي (ت: ٢٩٤هـ) حديث: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن»[٣] ثم يروي عن ابن المبارك (ت: ١٨١هـ):

«أنه ذَكر هذا الحديث. .

فقال فيه قائل: ما هذا؟ علىٰ معنىٰ الإنكار!!

فغضب ابن المبارك، وقال: يمنعنا هؤلاء الأنتان[٤]، أن نحدث بحديث رسول الله ﷺ، **كلما جهلنا معنىٰ حديث، تركناه؟!**

لا، بل نرويه كما سمعنا، ونُلزِم الجهلَ أنفسنا»[٥].

---

(١) اللالكائي، رقم (٧٤٠).

(٢) يقرر هذه الفكرة -بوضوح- ابن عبد البر في التمهيد (٦/ ١٢٩).

(٣) رواه من عدة طرقٍ، عن أبي هريرة وغيره، وهو حديثٌ صحيحٌ، رواه الشيخان وغيرهما. وانظر تعظيم قدر الصلاة، رقم (٥٢٠) وما بعده.

(٤) في الأصل: «الأنان»، وتكلف المحقق توجيهها، بما لا وجه له، والتصويب من مسند إسحاق.

(٥) تعظيم قدر الصلاة، رقم (٥٥٩)، والأثر في مسند إسحاق بن راهويه، رقم (٤١٦).

ويتكلم أبو منصور الأزهري (ت: ٣٧٠هـ) عن تسبيح المخلوقات لربها ﷻ، ويصحح أنه تسبيح حقيقي، تعبدها الله به، ومثله هبوط الحجارة من خشيته، ثم يقول:

«.. وقد علِم الله هبوطها من خشيته، ولم يُعرِّفنا ذلك، فنحن نؤمن بما أعلمنا، **ولا ندّعي بما لم نُكَلَّفْ بأفهامنا، من عِلْم فِعلها، كيفيةً نَحُدُّها**»[١].

ويقول أبو سليمان الخطابي (ت: ٣٨٨هـ): «وأما قوله: مستقرها تحت العرش[٢]، فلا يُنْكَر أن يكون لها استقرار تحت العرش، من حيث لا ندركه، ولا نشاهده!!

وإنما هو خبر عن غيب، فلا نكذب به، ولا نكيفه، لأن علمنا لا يحيط به»[٣].

ويتحدث أبو المظفَّر السَّمْعانيّ (ت: ٤٨٩هـ) عن حشر البهائم يوم القيامة، فيقول:

«لا شك في حشر البهائم يوم القيامة..

وسبيل الناس: **أن يؤمنوا به، ويكلوا علمه إلىٰ الله تعالىٰ، فإنه شيء لا تهتدي العقول إليه**»[٤].

بل إن من هذه النصوص ما يتعلق بعضه بالأحكام العملية الفقهية، فلا يكون الجهل بالكيفية، أو حقيقة المعنىٰ المغيَّب، مانعا من العمل بما أُحكم في النص:

ويقول محيي السنة البغوي (ت: ٥١٦هـ): «وقد علل النبي ﷺ، في حديث عمرو بن عَبَسَة النهيَ عن الصلاة، حالة الطلوع، وحالة الغروب، بكون الشمس بين قرني الشيطان، وعلل المنع حالة الزوال بأن جهنم تسجر

---

(١) تهذيب اللغة للأزهري (٤/ ٣٣٩-٣٤٠)، وعنه ابن منظور في اللسان -سبح- (٣/ ١٩١٥)، وانظر مادة (سجد) في المصدرين.

(٢) انظر نص الحديث عند البخاري، كتاب التفسير (٤٨٠٣)، ومسلم، كتاب الإيمان (١٥٩).

(٣) أعلام الحديث، في شرح صحيح البخاري، للخطابي (٣/ ١٨٩٣)، والنص نقله البغوي -عن الخطابي- في شرح السنة (١٥/ ٩٥)، والطيبي، في شرح المشكاة (١٠/ ١٠٧).

(٤) تفسير السَّمْعانيّ (٢/ ١٠٢).

حينئذ، وتفتح أبوابها[1].

قلت: **وهذا التعليل وأمثاله: مما لا يدرك معانيها، إنما علينا الإيمان بها، والتصديق، وترك الخوض فيها، والتمسك بالحكم المعلق بها»**[2].

ونحن نجد مثل هذا الموقف المنهجي -خارج النطاق الشافعي- عند الإمام أحمد، وغيره من أئمة السنة، حيال نصوص الوعيد، وأشباهها[3].

ويقرره ابن عبد البر في لقاء آدم وموسىٰ، والمحاجة بينهما[4]، إلىٰ أمثلة أخرىٰ كثيرة في هذا الباب.

ومن البديهي: أن هذه النصوص وأمثالها، علىٰ كثرتها، وتنوع أبوابها: ليس المراد بإمرارها، والسكوت عن تفسيرها، وترك (الكيف) فيها: أنها مجهولة المعنىٰ، من حيث وضع اللفظ، ودلالته اللغوية، شأنَ الحروف المقطعة؛ فإن لهذه الألفاظ، وما يماثلها، معانيَ مفهومةً من اللسان العربي، بل ليس شيء فيها من غريب لغة العرب، وشوارد ألفاظها، التي تحتاج إلىٰ كدّ، ونقْبٍ عن معانيها، فعامتها من مشهور الألفاظ، وقريب اللغات. فإذا ذكرت هذه الألفاظ، لم يشكل معناها، ولم يلتبس وضعها اللغوي علىٰ أهل اللسان[5].

غير أن جانب الحقيقة الغيبية فيها، الذي حملته دلالتها السياقية الخاصة: يبقىٰ مجهولًا للسامع، إذ كان لم يره، ولم يعلم له نظيرًا.

---

(١) انظر الحديث بطوله في صحيح مسلم: صلاة المسافرين وقصرها، رقم (٨٣٢).

(٢) شرح السنة (٣/ ٣٣٠). وينتقد شيخ الإسلام مسلك من يقبل ما في هذه النصوص من الأحكام العملية، ويرد دلالة نفس النص علىٰ القضية العلمية. انظر: رفع الملام (٤٨) وما بعدها، وانظر نموذجا آخر: بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٣٧٥).

(٣) فهو: يمرها كما جاءت، من غير تفسير، مع اعتقادهم أن المعاصي لا تخرج عن الملة. انظر: المرداوي: تصحيح الفروع (٦/ ١٨٢)، وأيضًا: مجموع الفتاوىٰ (١٣/ ٢٩٥)، شرح كتاب الإيمان، لابن رجب (١٤٩-١٥٠)، اللالكائي -عن الإمام أحمد- (١/ ١٦٣-١٦٤). وانظر موقفه من حديث قتل عمار: مسائل الإمام أحمد، رواية الكوسج (٢/ ٦٠١)، وموقفه من (أولاد المشركين): أحكام أهل الملل، للخلال، رقم (١٩).

(٤) انظر: التمهيد (١٤/ ٣٧٤) وانظر موقفًا آخر (١٤/ ٣٨٨)، والحديث المشار إليه: رواه البخاري (٣٤٠٩) ومسلم (٢٦٥٢) وغيرهما.

(٥) انظر: تقرير الغزالي لذلك في: الاقتصاد (٣٦).

وبهذا المأخذ نفسه، يحتج أبو القاسم الأصبهاني، قِوام السنة (ت: ٥٣٥هـ)، علىٰ صحة مذهب السلف في باب الصفات، ويجعل القاعدة عامة، مطردة في كل ما غاب عنا:

«قال علماء السلف في أخبار الصفات: أمروها كما جاءت.

فإن قيل: فكيف يصح الإيمان بما لا يحيط علمنا بحقيقته؟ أو كيف يُتعاطىٰ وصفُ شيء، لا درك له في عقولنا؟

فالجواب: أن إيماننا صحيح بحق ما كُلفنا منها، وعلمنا محيط بالأمر الذي أُلزمناه فيها، وإن لم نعرف لما تحتها حقيقةً كافية.

كما قد أمرنا أن نؤمن بملائكة الله، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والجنة ونعيمها، والنار وأليم عذابها؛ ومعلوم أنا لا نحيط علما بكل شيء منها علىٰ التفصيل، وإنما كُلفنا الإيمان بها جملة واحدة. ألا ترىٰ أنا لا نعرف أسماء عدة من الأنبياء، وكثير من الملائكة، ولا يمكننا أن نحصي عددهم، ولا أن نحيط بصفاتهم، ولا نعلم خواص معانيهم؛ ثم لم يكن ذلك قادحا في إيماننا بما أمرنا أن نؤمن به من أمرهم. وقد قال النبي ﷺ، في صفة الجنة: «يقول الله تعالىٰ: أعددت لعبادي الصالحين: ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر علىٰ قلب بشر»[1].

وهنا، كما ينقله أبو القاسم -أيضًا- عن معمر بن أحمد، أبي منصور الأصبهاني (ت: ٤١٨هـ)، سوف نجد: «ساحة التسليم، لأهل السنة، والسلامة: واسعة، بحمد الله ومنه»[2]، لتستوعب الباب كله، دون حَزَازَة، أوْ لَجاجة:

«ولكن، ارجع، أبدًا، إلىٰ أصل الدعوة، والنِّحلة، والمعروف من قول النبي ﷺ؛ ورُدَّ المجهولَ، بالمعلوم، **وقد استغنيت عن التأويل**».

---

(١) الحجة في بيان المحجة (١/ ٢٨٨-٢٩٨). وقد ذكر نفس الكلام قبل ذلك (١/ ١٧٥-١٧٦)، وفي كل مرة يسبقه النص الذي نقلناه عن الخطابي والخطيب البغدادي، في مبحث: (القول في الصفات كالقول في الذات) دون أن ينسبه إلىٰ أي منهما.

(٢) الحجة (١/ ٢٤٣).

هكذا، يقول قاضي القضاة، المعتزلي، الشافعي: عبد الجبار بن أحمد (ت: ٤١٥هـ)[١]!!

وأما أبو عبد الله الذَّهبيُّ، المحدِّث الشافعي (ت: ٧٤٨هـ)، فيقول:

«المتأخرون من أهل النظر، قالوا مقالة مولدة، ما علمت أحدًا سبقهم بها!!

قالوا: هذه الصفات تمر كما جاءت، ولا تؤول، مع اعتقاد أن ظاهرها غير مراد[٢]؟!

فتفرع من هذا: أن الظاهر يُعنىٰ به أمران:

أحدهما: أنه لا تأويل لها غير دلالة الخطاب؛ كما قال السلف: (الاستواء معلوم)، وكما قال سفيان وغيره: (قراءتها: تفسيرها)، يعني أنها بينة، واضحة في اللغة؛ لا يُبتغىٰ لها مضايق التأويل والتحريف. **وهذا هو مذهب السلف، مع اتفاقهم أيضًا أنها لا تشبه صفات البشر بوجه، إذ الباري لا مثل له، لا في ذاته، ولا في صفاته.**

الثاني: أن ظاهرها هو الذي يتشكل في الخيال من الصفة، كما يتشكل في الذهن من وصف البشر؛ فهذا غير مراد؛ فإن الله تعالىٰ فرد صمد، ليس له نظير، وإن تعددت صفاته، فإنها حق، ولكن ما لها مثل ولا نظير، فمن ذا الذي عاينه ونعته لنا؟ ومن ذا الذي يستطيع أن ينعت لنا كيف سَمِع كلامه؟

والله إنا لعاجزون كالُّون، حائرون، باهتون؛ في حد الروح التي فينا، وكيف تعرج كل ليلة إذا توفاها بارئها، وكيف يرسلها، وكيف تستقل بعد الموت؟ وكيف حياة الشهيد المرزوق عند ربه بعد قتله؟ وكيف حياة النبيين الآن؟ وكيف شاهد النبي ﷺ أخاه موسىٰ يصلي في قبره قائمًا؟ ثم رآه في السماء السادسة وحاوره، وأشار عليه بمراجعة رب العالمين، وطلب التخفيف منه علىٰ أمته؟ وكيف ناظر موسىٰ أباه آدم، وحجه آدم بالقدر السابق، وبأن اللوم بعد التوبة

---

(١) تثبيت دلائل النبوة (١/ ١١٧).

(٢) بينما يقول الشوكاني عن هؤلاء المفوضة، ومسلكهم: «وطائفة توسطت؛ ورامت الجمع بين الضب والنون!! وظنت أنها وقفت بمكان، بين الإفراط والتفريط..». اهـ التحف في مذاهب السلف (٢٧).

وقبولها لا فائدة فيه؟ وكذلك نعجز عن وصف هيأتنا في الجنة، ووصف الحور العين!!

فكيف بنا إذا انتقلنا إلىٰ الملائكة وذواتهم وكيفيتها، وأن بعضهم يمكنه أن يلتقم الدنيا في لقمة، مع رونقهم وحسنهم وصفاء جوهرهم النوراني؟!

فالله أعلىٰ وأعظم، وله المثل الأعلىٰ، والكمال المطلق، ولا مثل له أصلًا؛ ﴿ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَٱشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾»[1]!!

---

(١) العلو - مختصره - (٢٧٠-٢٧١).

الفصل الثاني

الصفات الخبرية

المبحث الأول
الصفات الإلهية، والخلاف الكلامي حولها

كان النظر في مسائل الصفات الإلهية، وما يتعلق بها، من أهم ما عُني به المتألهون، علىٰ اختلاف مللهم ونحلهم، وكان ذلك المطلب مجالًا للتنافس بين أهل العقول من الفلاسفة والمتكلمين[1].

وقد انعكست تلك العناية علىٰ البحث الكلامي الذي نحن بصدده؛ فكانت «مشكلة الصفات أهم المشاكل الكلامية علىٰ الإطلاق، وأعظمها تشعبًا، وأكثرها مثارًا للخلاف، وتنازعِ الآراء بين الفرق المختلفة، من مثبتين ونفاة، حتىٰ إنه من غير المبالغة أن نقول: إنها المحور الذي تدور عليه مباحث علم الكلام تقريبًا»[2]؛ حتىٰ ليغدو هذا البحث هو أحد الفوارق الرئيسة بين الدين، بما هو دين، وغيره من الأفكار والفلسفات وأنماط السلوك، وذلك أن «التقديس الديني: ليس تقديسًا لذات أيا كانت؛ وإنما هو تقديس لذات لها صفات خاصة»[3].

وهو الأمر الذي يعبر عنه إمام الحرمين، أبو المعالي الجويني (ت: ٤٧٨هـ) بقوله:

«اعلموا، وفقكم الله: أن الركن الأعظم، والخطب الأجل من الكلام: ينحصر في الصفات. وهي تحتوي، وتنطوي، علىٰ جملة أسرار التوحيد. وقد

---

(١) انظر: حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، للعقاد (٣٧).

(٢) ابن تيمية السلفي، محمد خليل هراس (٨٧).

(٣) الدين، محمد عبد الله دراز (٤١).

قال المحصِّلون: لا يخلو باب من أبواب الكلام، عن مخامرة الصفات، والتشبث بها»[1].

وقد اتفق أهل الإثبات علىٰ اختلاف مدارسهم، وفيهم السلفيون والأشاعرة الذين نُعنىٰ بالمقارنة بينهما في دراستنا هذه، علىٰ تقدير قيمة البحث في الصفات الإلهية، والاهتمام بالنظر فيها، واعتبارها «أجل المطالب العالية، وأعظم المقاصد السامية»[2].

ويعبر ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ)، أيضًا عن هذه الأهمية، لكن من منظور وجداني، عرفاني:

«العلم بالله وما يستحقه من الأسماء والصفات، لا ريب أنه مما يفضل الله به بعض الناس علىٰ بعض، أعظم مما يفضلهم بغير ذلك من أنواع العلم، ولا ريب أن ذلك يتضمن من الحمد لله والثناء عليه، وتعظيمه وتقديسه، وتسبيحه وتكبيره، ما يُعلم به أن ذلك مما يحبه الله ورسوله، سواء قيل: إن ذلك واجب أو مستحب؛ فالمقصود أنه من المحمود الحسن المفضل عند الله ورسوله»[3].

وهو الأمر الذي انعكس صداه علىٰ المذهب الشافعي الذي نؤرخ له، بمختلف أطيافه:

فأبو المعالي الجويني (ت: ٤٧٨) يشير إلىٰ تلك الأهمية بقوله:

«اعلموا وفقكم الله أن الركن الأعظم، والخطب الأجل من الكلام ينحصر في الصفات، وهي تحتوي وتنطوي علىٰ جمل أسرار التوحيد»[4].

وأما عدي بن مسافر الهكّاري، شيخ الطريق (٥٥٧هـ) فيقول:

«إنك -أولًا- يجب أن تعرف المعبود، ثم تعبده؛ وكيف تعبد من لا تعرفه

---

(١) الشامل في أصول الدين (٣٥٨).

(٢) درء التعارض، لابن تيمية (٥/ ٣٧٠)، وانظر: الفتوىٰ الحموية -ضمن المجموع- (٥/ ٧).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ١٢٩)، وانظر: الصواعق المرسلة -الأصل-، لابن القيم (١/ ١٦١)، وإغاثة اللهفان، له (٢/ ٢٨٠-٢٨١).

(٤) الشامل في أصول الدين، للجويني (٣٥٨).

بأسمائه وصفات ذاته، وما يجب له وما يستحيل في نعته، فربما تعتقد في صفاته شيئًا، والعياذ بالله، مما يخالف الحق، فتكون عبادتك هباء منثورًا»[1].

❀ ❀ ❀

وقد بدأ **تجريد التصنيف فيها** -عند أهل الحديث- في وقت مبكر؛ فيما يؤرخه **قِوَام السنة الأصبهاني (ت: ٥٣٥هـ)** -نقلًا عن «**أهل العلم من أهل السنة**»؛ أنهم قالوا:

«وأول من خرّج هذه الأحاديث [يعني: أحاديث الصفات] وجمعها من البصريين: حماد بن سلمة [ت: ١٦٧هـ]. فقيل له في ذلك، فقال: إنه والله ما دعتني نفسي إلىٰ إخراج ذلك إلا أني رأيت العلم يخرج، فأحببت إحياءه»[2].

وبقدر ما يشير هذا النص المهم إلىٰ التدوين المبكر لمذهب أهل الإثبات، وأدلته من النصوص؛ فإنه يشير إلىٰ الانتشار المبكر -أيضًا- لمقالة النفاة، حتىٰ لقد خشي حماد بن سلمة أن يتناسخ العلم، وتندثر مقالة الإثبات؛ وهو ما يعني أننا أمام تدافع بين مقالتين: مقالة أهل الحديث التي كانت مألوفة في الوسط الديني الإسلامي[3]، ومقالة النفي الجديدة التي نشأت في الوسط الفلسفي اليوناني، ثم دخلت إلىٰ البيئة الإسلامية، فيما بعد.

وهو الأمر الذي يؤرخ له الأشعري (ت: ٣٢٤هـ)، في أحد نصوصه المهمة التي ذكر فيها اختلاف الناس في الأسماء والصفات:

---

(١) اعتقاد أهل السنة والجماعة، للشيخ عدي (١٣). وانظر: الحجة، لقوام السنة (١/ ١٢٢-١٢٣).

(٢) الحجة في بيان المحجة (١/ ٤٣٩). وقوله: «العلم يخرج» كذا، وشرحها المحقق: «أي يذهب وينسىٰ» اهـ، فيُحرر، ثم رأيتها كذلك في إبطال التأويلات، لأبي يعلىٰ، رقم (٢٠)، وانظر: التسعينية، لابن تيمية (١/ ١٥٩).

(٣) ينقل قوام السنة نصًا مهمًا في التأريخ لاستمرار القبول بأحاديث الصفات، والقول بمقتضاها. انظر: الحجة في بيان المحجة (١/ ٩١-٩٢)، وانظر: أصول الدين عند الإمام الطبري (١٧٥) وما ذكرته حول هذه الفكرة هناك. وهي الفكرة التي يعبر عنها جوتييه بقوله: إن جميع المسلمين كانوا في صدر الإسلام من المشبهة؛ أي من الذين يرفضون تأويل الآيات التي قد توهم التجسيم. انظر: ابن رشد وفلسفته الدينية، محمود قاسم (١١٤-١١٥)، وله أيضًا: الفيسلوف المفترىٰ عليه (٩٥).

«الحمد لله الذي بصَّرنا خطأ المخطئين، وعَمىٰ العَمِين، وحيرةَ المتحيِّرين، الذين نفوا صفات رب العالمين، وقالوا: إن الله جل ثناؤه وتقدست أسماؤه لا صفات له، وأنه لا علم له، ولا قدرة له، ولا حياة له، ولا سمع له، ولا بصر له، ولا عز له، ولا جلال له، ولا عظمة له، ولا كبرياء له، **وكذلك قالوا في سائر صفات الله ﷻ التي يوصف بها لنفسه.**

وهذا قول أخذوه عن إخوانهم من المتفلسفة، الذين يزعمون أن للعالم صانعًا لم يزل، ليس بعالم ولا قادر ولا حي ولا سميع ولا بصير ولا قديم، وعبروا عنه بأن قالوا: نقول: عينٌ لم يزل، ولم يزيدوا علىٰ ذلك.

غير أن هؤلاء الذين وصفنا قولهم -من المعتزلة- في الصفات، لم يستطيعوا أن يظهروا من ذلك ما كانت الفلاسفة تظهره، فأظهروا معناه؛ بنفيهم أن يكون للبارئ علم وقدرة وحياة وسمع وبصر؛ ولولا الخوف لأظهروا ما كانت الفلاسفة تظهره من ذلك، ولأفصحوا به . . .»[١].

وما حكاه عن المعتزلة، من نفي الصفات بوجه عام، والصفات الخبرية بصفة خاصة: هو الذي تشهد له نصوصهم، ويصرح به تراثهم[٢].

وهو نفس الموقف الذي انتهىٰ إليه الفكر الأشعري، آخر الأمر، بالنسبة للصفات الخبرية[٣].

❁ ❁ ❁

إن الفكرة الفلسفية التي سربتها الترجمات إلىٰ الوسط الإسلامي، تعتمد علىٰ أن الخالق «ذاته في نفسه بسيطة»[٤]؛ وهو ما يعني أن هذه الفكرة، ليس من شأنها، ولا من مساقها: أن تثبت أيًّا من الصفات (الوجودية) القائمة بهذه

---

(١) مقالات الإسلاميين (٢/ ١٧٦-١٧٧)، وانظر نحوًا من هذه الفكرة عند الشهرستاني في الملل (١/ ٤٦)، والمقريزي في الخطط (٢/ ٣٥٧، ٣٥٨).

(٢) انظر علىٰ سبيل المثال: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار (٢٢٦-٢٢٨)، متشابه القرآن، له (٢٣٠-٢٣٢، ٦٣٧)، وانظر أيضًا: مقالات الإسلاميين، للأشعري (١/ ٢٦٤-٢٦٦، ٢٩٠).

(٣) سوف نعود إلىٰ التأريخ لهذا الموقف، ورصد تطوره، فيما بعد إن شاء الله.

(٤) أرسطو: مقالة اللام، ضمن: أرسطو عند العرب (٥). وانظر أيضًا: أرسطو، عبد الرحمن بدوي (١٧١) وما بعدها.

الذات؛ لأن هذا ينافي تلك البساطة؛ وهو أمر يظهر بوضوح لدىٰ المشائين الإسلاميين، الذين بنوا مذهبهم علىٰ هذه الفكرة الأرسطية:

«فإذا حققت: تكون الصفة الأولىٰ لواجب الوجود أنه (إن)، وموجود، ثم الصفات الأخرىٰ: بعضها يكون المعنىٰ فيها هذا الوجود مع إضافة، وبعضها: هذا الوجود مع سلب[1]، وليس ولا واحد منها موجبا في ذاته كثرة البتة، ولا مغايرة»[2].

وقد حكىٰ الغزالي (ت: ٥٠٥هـ) **اتفاق الفلاسفة**، والمعتزلة أيضًا، علىٰ استحالة إثبات الصفات للمبدأ الأول، وأن ما ورد إطلاقه في الشرع من ذلك، ليس إلا إطلاقًا لفظيًا، يعود في حقيقته إلىٰ الذات الواحدة[3]، وهو الأمر الذي يقره عليه ابن رشد (ت: ٥٩٥هـ)، ولا يتعقبه فيه بشيءٍ[4].

وليس من المنتظر من فكرة كهذه، أن يكون للصفات الخبرية التي نحن بصددها، كالوجه واليدين، ونحو ذلك؛ في تقديرها مكان[5]!!

بل إن الصفات (السلبية)، التي تصادفنا في التراث المشائي، بمفاهيمه الباطنية، والقرمطية، عن الذات الإلهية؛ لم تكن أصيلة في الفلسفة المشائية (الأرسطية)؛ وإنما كانت من إدخالات المشائية الإسلامية، المتأثرة بالوسط الديني، علىٰ فلسفة أرسطو[6]، وخلطها بهذه الأصول والقواعد المشائية، المتلقاة عن القدماء.

---

(١) مرادهم بالإضافة: أن يُنظر إليه باعتبار شيءٍ آخر؛ كالأبوة، إنما تضاف لصاحبها باعتبار أن له ولدًا، أو البنوة، باعتبار أن له أبًا. وأما السلب، فهو الرجوع بالصفة إلىٰ معنىٰ منفي عن الموصوف، كالقدم: يدل علىٰ سلب العدم، والغنىٰ، يدل علىٰ سلب الحاجة. انظر: الإلهيات من الشفا (٣٦٦) وما بعدها، وأيضًا (١٥٦-١٦٣)، الرسالة العرشية (٢٤).

(٢) الإلهيات من الشفا، لابن سينا (٣٩٤)، وانظر: شرح فكرته فيما قبل ذلك (٣٨٩) وما بعدها، وانظر أيضًا: الرسالة النيروزية، له، ضمن نوادر المخطوطات (٢/ ٣٧)، وانظر: مقدمة رسائل الكندي، لأبي ريدة (٨٩)، المدينة الفاضلة، للفارابي (٨) وما بعدها، فصوص الحكم (٤-٥).

(٣) وهو ما يصرح به أرسطو بقوله: «فإن علم هذا هو ذاته. . ، وذاته بالفعل: حياة؛ أعني: حياة أزلية فاضلة؛ فالله هو حياة فاضلة أزلية، لا تنقطع». مقالة اللام (٦).

(٤) انظر: تهافت الفلاسفة، للغزالي (١٧٢)، وتهافت التهافت، لابن رشد (٢/ ٤٩٤) وما بعدها.

(٥) سوف ننقل، فيما بعد إن شاء الله، نصًا لابن سينا يقرر فيه اصطدام هذه النصوص مع المفهوم الفلسفي للتوحيد.

(٦) انظر: أرسطو، عبد الرحمن بدوي (١٧٥).

وفي ضوء ذلك، يمكن للمؤرخ أن يفهم مقاصد كلام ابن رشد (ت: ٥٩٥هـ)، حين يلمح، **وهو الأرسطي حقًّا**[١]، إلىٰ ذلك الفارق بين (الأصل) الأرسطي، وانعكاسه لدىٰ المشائية الإسلامية، ودلالته علىٰ اختلاف المسلكين؛ وتقريره من ثَمّ - أن الحق في هذا الباب: إنما هو في الأقاويل البرهانية، وهذه إنما تلتمس «في كتب القدماء الذين كتبوا في هذه الحكمة، وبخاصة في كتب الحكيم الأول؛ لا ما أثبته في ذلك ابن سينا وغيره، ممن يُنسب إلىٰ الإسلام، إن أُلفي له شيء في ذلك؛ فإن ما أثبتوا من هذا العلم هو من جنس الأقاويل الظنية. .»[٢].

إن الكمال الإلهي، بمفهومه الديني، وتنزيه الرب ﷻ، عما لا يليق به -سبحانه-، يختلف -تمام الاختلاف- عن ذلك الكمال والتنزيه الذي رَبَا في رُبوع اليونان؛ فما عند القوم «كمال مطلق، يوشك أن يكون هو والعدم المطلق علىٰ حد سواء!!»[٣].

❁ ❁ ❁

يلتفت السلفيون إلىٰ نقد (الغلو) في مبدأ (التنزيه)، المتفق عليه، لكن كانت نهاية الانحراف به، والانطلاق به بعيدًا عن نور الوحي، وهداية الأنبياء: التعطيل التام!!

فقِوام السنة الأصبهاني (ت: ٥٣٥هـ) يذكر في كتابه فصلًا حول أحاديث الصفات، ونصوص السلف في قبولها والتسليم لها، ثم يذكر في آخره نصًّا مهمًّا لعبد الرحمن بن مهديٍّ، وهو من كبار أئمة الحديث في زمانه (ت: ١٩٨هـ):

«وذكر عنده أن الجهمية ينفون أحاديث الصفات، **ويقولون: الله أعظم من أن يوصف بشيءٍ من هذا؟!**

---

(١) يقول د. طه عبد الرحمن: «فقد شهد المتقدمون والمتأخرون، بأن ابن رشد: مقلد لأرسطو، بل ليس في فلاسفة الإسلام، من هو أشدُّ تقليدًا منه، لفلاسفة اليونان». حوارات (١٢٥).

(٢) تهافت التهافت (٢/ ٢/ ٥٠٩)، وانظر تحليله لمذهب القوم في الصفحات التالية، خاصة (٢/ ٥٥٠-٥٥٨).

(٣) حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، للعقاد (٣٩) وما بعدها. وهي الفكرة التي يعبر عنها العلامة محمد إقبال بأن «الجدل الكلامي للعقلانيين، قد أسفر عن تحطيم الذات الإلهية، ونزل بها عن مرتبة الذات المقدسة، إلىٰ مجرد مفهوم كلي غير محدد». انظر: تطور الفكر الفسلفي في إيران (٦٤).

فقال عبد الرحمن: قد هلك قوم من وجه التعظيم، فقالوا: الله أعظم من أن يُنزل كتابًا أو يرسل رسولًا، ثم قرأ: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِذْ قَالُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ٩١]، ثم قال: هل هلكت المجوس إلا من جهة التعظيم؟ قالوا: الله أعظم من أن نعبده، ولكن نعبد من هو أقرب إليه منا، فعبدوا الشمس وسجدوا لها، فأنزل الله ﷻ: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣]»[(١)].

وهي فكرة يُعنىٰ الإمام أحمد (ت: ٢٤١هـ) برد مذهب الجهمية إليها، أعني: فكرة التعطيل، وإن كان بدا للناس من كلامهم خلاف ذلك، وإن كان بدا للناس -أيضًا- أنهم منزهون للرب عما لا يليق به:

«فإذا قيل لهم: من تعبدون؟ قالوا: نعبد من يُدَبِّر أمر هذا الخلق.

فقلنا: هذا الذي يدبر أمر هذا الخلق هو مجهول، لا يعرف بصفة؟ قالوا: نعم!!

فقلنا: قد عرف المسلمون أنكم لا تثبتون شيئًا، وإنما تدفعون عن أنفسكم الشُّنعة بما تظهرون!!

فقلنا لهم: هذا الذي يدبر، هو الذي كلم موسىٰ؟

قالوا: لم يتكلم، ولا يكلم؛ لأن الكلام لا يكون إلا بجارحة، والجوارح عن الله منفية!!

فإذا سمع الجاهل قولهم، يظن أنهم من أشد الناس تعظيمًا لله[(٢)]، ولا يشعر أنهم إنما يعود قولهم إلىٰ فرية في الله، ولا يعلم أنهم إنما يعود قولهم إلىٰ ضلالة وكفر»[(٣)].

---

(١) الحجة في بيان المحجة (١/ ٤٤٠)، والنص نقله أيضًا أبو يعلىٰ الحنبلي من طريق مصدر شافعي آخر، وهو: (مقالة السلف في الصفات) للقشيري. انظر: إبطال التأويلات (١/ ٥٣، رقم ٢٧).

(٢) يقول ابن تيمية: «التخيل والوهم الصحيح لا يتصور الموجود معدومًا؛ . . . والذي يوضح هذا أن كثيرًا من الخطباء والقصاص، إذا أخذوا يصفون الرب ويعظمونه بهذه الصفات السلبية: أخذت العامة الذين لا يفهمون حقيقة ما يقولون، وإنما يستشعرون -من حيث الجملة- أن هذا تعظيم للرب، يسبحونه ويمجدونه؛ فلولا أنهم تخيلوا وتوهموا أن هذا السلب متضمن لوجود عظيم كبير، وإلا لم يكونوا كذلك». بيان تلبيس الجهمية (١/ ٩٧) ط قاسم.

(٣) الرد علىٰ الزنادقة والجهمية، للإمام أحمد (٢١٠-٢١٢).

وهو الموقف الذي ينقله ابن عبد البر المالكي (ت: ٤٦٣هـ) عن أهل الإثبات، بصفة عامة، وهم -وَفْقَ عبارته-: «**أئمة الجماعة**»[١].

❁ ❁ ❁

اعتمد السلفيون في موقفهم من الصفات علىٰ النصوص الشرعية التي تواردت بتلك المطالب، في سياقات عديدة؛ إما نصًّا صريحًا، وإما ظاهرا قويًّا، ورفضوا التأويلات التي تبطل دلالة النصوص علىٰ ذلك[٢]، أو حمل ذلك علىٰ المجاز، ما دام يمكن حمله علىٰ الحقيقة[٣].

والواقع أن السلفيين وإن كانوا قد تميزوا بطرد أصل الإثبات، لما جاءت به النصوص، عامة؛ فإن دعواهم أن ما يقوله (المثبتة) و(أهل الحديث)، وما يذكرونه: هو (ظاهر النص) هذه الدعوىٰ: لم ينفردوا بها، ولم يكونوا -وحدهم- أهلَها؛ بل شاركهم فيها عامة الطوائف، من المثبتة، والنفاة أيضًا، علىٰ حد سواء؛ فالكل يقولون: إن ما يقوله أهل الإثبات هو ظاهر النصوص[٤]!

بيد أن المتكلمين، من المعتزلة والأشاعرة، ومن وافقهم، ذهبوا إلىٰ أن هذه المعاني، وإن كانت ظاهرةً من النصوص، فإنها غير مرادة قطعًا، وإنما المراد شيءٌ آخر، إما معلوم لنا، كما هي طريقة من ذهب إلىٰ تأويل النصوص، وهم المعتزلة، والمشهور عند الأشاعرة[٥].

وإما أن المراد بها: غير معلوم لنا، كما هي طريقة من اختار الوقف والتفويض.

---

(١) انظر: التمهيد، شرح الموطأ -ترتيبه- (٦/ ١٣٥).

(٢) انظر: الرد علىٰ الجهمية، للدارمي (٣٨).

(٣) الحجة، للأصبهاني (٢/ ١٩٦) وانظر (١/ ٣٠١).

(٤) انظر: درء التعارض، لابن تيمية (٧/ ١٠٧-١٠٨، ١٢٨). وأيضًا، للفائدة: التوحيد، لابن منده (١٦٩)، (٣/ ٩) ط فقيهي.

(٥) يعلق ابن رشد علىٰ ذلك بقوله: «ومن قِبَل التأويلات، والظن بأنها مما يجب أن يصرح بها في الشرع للجميع، نشأت فرق الإسلام، حتىٰ كفر بعضهم بعضًا، وبدع بعضهم بعضًا، وبخاصة الفاسدة منها؛ فأولت المعتزلة آياتٍ كثيرةً، وأحاديث كثيرةً، وصرحوا بتأويلهم للجمهور، وكذلك فعلت الأشعرية، وان كانت أقل تأويلًا؛ فأوقعوا الناس من قِبل ذلك في شنآن وتباغض وحروب، ومزقوا الشرع، وفرقوا الناس كل التفريق». فصل المقال (٦٢-٦٣).

وحينئذ، وجدها الباطنية نُهْزة، ليجهروا بمذهبهم، ويستطيلوا علىٰ خصومهم، حين (أعرضوا) عما عرفوه من (ظواهر النصوص).

وهو موقف يحفظه لنا هذا النص الاعتزالي:

«ونحن ندل علىٰ وجوب الإعادة، سمعًا وعقلًا

وأما الدلالة السمعية، فهي أن الأنبياء أخبروا بذلك؛ فلو لم يكن كذلك، كان كذبا؛ والكذب علىٰ الأنبياء لا يجوز. .

فإن قيل: أما الدلالة . . السمعية، فلا نسلم أن الأنبياء أخبروا بذلك.

وأما ظواهر النصوص، فإنه لا يجوز التعويل عليها من وجهين:

أحدهما: أن ظواهر النصوص لا تفيد اليقين إلا بعد استجماع ثلاثة عشر شرطا. . ، فلا بد من بيانها حتىٰ يصح التمسك بها لإثبات اليقين.

والثاني: **أن المتشابهات الواردة في القرآن، الدالة علىٰ التشبيه والقدر، ليست أقل، ولا أضعف دلالة، من الآيات الدالة علىٰ إثبات المعاد الجسماني؛ ثم إنكم تجوزون تأويل تلك؛ فلمَ لا يجوز تأويل مثلها هنا؟!** بل ها هنا أولىٰ. . »[(١)].

وبعد أن يسهب المصدر الاعتزالي في عرض شبهة الباطنية، يعود ليجيب عنها بجواب واحد إجمالي:

«قوله: إن ظواهر النصوص لا تفيد اليقين إلا بشرط.

قلنا: نحن لا نتمسك في إثبات المعاد بنص معين، بل ادعينا أن ذلك علم من دين الأنبياء ضرورة.

وبهذا خرج الجواب عن المعارضة بالنصوص الواردة في التشبيه والقدر؛ وأن ذلك تمسك بظواهر النصوص، لا بما عُلم ضرورة من دينهم، عليهم السلام، وهذا لا يُعدل بما علم ضرورة من دينهم؛ فظهر الفرق»[(٢)].

---

(١) الكامل في الاستقصاء، للنجراني (٤١٧-٤١٨)، وقد توسع في عرض الشبهة حتىٰ ص(٤٢٤).

(٢) الكامل في الاستقصاء (٤٢٤-٤٢٥). وقارن: تهافت الفلاسفة، للغزالي (٢٩١-٢٩٣) حيث يعرض نفس الشبهة، ويجيب عنها بأن الألفاظ الواردة في التشبيه تحتمل التأويل علىٰ عادة العرب، وأن أدلة العقول دلت علىٰ استحالة ظواهرها. وانظر ما يأتي نقله عن ابن سينا.

لا يقبل ابن رشد (ت: ٥٩٥هـ) هذا التفريق علىٰ أساس دعوىٰ الضرورة هنا؛ فهذه الضرورة، إنما تكون عن الدليل القائم في النفس[١]، والبراهين، وما جاءت به الشرائع، إنما دلت علىٰ وجود أخروي بعد الموت، وإنما اختلفت الشرائع في صفة وجوده[٢]، وحينئذ لا ينبغي القطع بتكفير المخطئ في هذه المسألة، إذا تأول في صفة المعاد نحوا من أنحاء التأويل، **ما دام مقرا بأن ثمة معادا؛ ما**[٣]!!

ثم يقول: فالحق في هذه المسألة: أن فرض كل إنسان فيها، هو ما أدىٰ إليه نظره فيها[٤]!!

وهي سفسطةٌ، ليست تخفىٰ علىٰ ذي عينين؛ استطال بها لما رأىٰ إمعان القوم في تأويل ظواهر النصوص: «إذا صُرِّح بنفي الجسم[٥]: عَرَضت في الشرع شكوك كثيرة، **مما يقال في المعاد** وغير ذلك»[٦].

وأما ابن سينا (ت: ٤٢٨هـ) فيبدأ حديثه عن المعاد، ومناقضة الآراء الباطلة فيه، بقانونه الذي يضعه: «وهو: أن الشرع والملل الآتية علىٰ لسان نبيٍّ من الأنبياء، يُرام بها خطاب الجمهور كافةً»؛ يعني: أنه لا يخاطب **الحكماء وحدهم،** أو: ربما لم يكن خطابًا لهم، أصالةً!!

ولأجل تفهيم الجمهور: وردت ألفاظه مصرِّحةٌ بـ (التشبيه)، وهي الألفاظ التي تأوَّلها المتكلمون:

---

(١) فصل المقال (٤٣).

(٢) انظر: مناهج الأدلة (٢٣٩)، تهافت التهافت (٢/ ٨٦٦)، فصل المقال (٥١).

(٣) انظر: فصل المقال (٥١). وتنتقل أصول هذه الفكرة إلىٰ الشيخ محمد عبده، فيقول: «إجماع الأنبياء علىٰ إطلاق لفظ، لا يقتضي أن يكون المراد منه ما هو موضوعه الحقيقي؛ ضرورة أنه قد وقع الإجماع علىٰ أن لله يدًا، وأنه علىٰ العرش استوىٰ، كما تواتر عن الأنبياء، وعن نبينا؛ وليس المراد حقيقته بالضرورة». حاشية الشيخ محمد علىٰ الدواني (٢/ ٥٨٥).

(٤) مناهج الأدلة (٢٤٤).

(٥) مراده بنفي الجسم: نفي (= تأويل) الصفات الخبرية، كما هو معلوم من فلسفته.

(٦) مناهج الأدلة (١٧٢-١٧٣)، وهو يشير إلىٰ ذلك الترابط بين الفكرتين في فصل المقال، لا سيما مع ما مهده من تعذر الإجماع في المسائل النظرية. انظر (٣٣-٣٦).

«وأما أخبار التشبيه: فأكثر من أن تحصىٰ، ولكن القوم لا يقبلوها [كذا]».

«وإذا كان الأمر في التوحيد هكذا، فكيف بما هو بعده من الأمور الاعتقادية».

لا يريد ابن سينا بذلك التقرير أن يقول: إن ألفاظ المعاد، وأحوال الحشر والآخرة، يمكن تأويلها، وحملها علىٰ المجاز، كما حمل المتكلمون ألفاظ (التشبيه) علىٰ المجاز، وتصرفوا فيها بالتأويل؛ بل هو يرفض ذلك التأويل رفضًا قاطعًا:

«ولبعض الناس أن يقولوا: إن للعرب توسعًا في الكلام ومجازًا، وإن ألفاظ التشبيه، مثل اليد والوجه والإتيان في ظللٍ من الغمام، والمجيء والذهاب، والضحك والحياء والغضب: صحيحةٌ، ولكن نحوُ الاستعمال، وجِهَة العبارة: تدل علىٰ استعمالها استعارةً ومجازًا، وتدل علىٰ استعمالها غيرَ مُجازةٍ ولا مُستعارةٍ، بل مُحقَّقةٌ؟».

يرفض ابن سينا هذا المنطق، علىٰ اعتبار أن ما أوردوه من الأدلة، إنما يدل علىٰ إمكان التجوز بهذه الألفاظ، من حيث الجملة، لكنَّ توارد هذه النصوص علىٰ نحوٍ معيَّنٍ، وتعدُّدَ سياقاتها، يأبىٰ إمكان هذا التأويل في ألفاظ (التشبيه)، علىٰ حدِّ قوله:

«وأما قوله تعالىٰ: ﴿فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ [البَقَرَة: ٢١٠]، وقوله تعالىٰ: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِىَ بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ﴾ [الأنعَام: ١٥٨]؛ علىٰ النسبة المذكورة، وما يجري مجراه: فليس مما تذهب الأوهام فيه البتة، إلىٰ أن العبارة مستعارة، أو مجازة.

فإن كان أريد فيها ذلك، إضمارًا: فقد رضي بوقوع الغلط، والشبهة، والاعتقاد المعوج، بالإيمان بظاهرها، تصريحًا

ثم هب أن هذه كلها مأخوذة علىٰ الاستعارة؛ **فأين النصوص التوحيدية المشيرة إلىٰ التصريح بالتوحيد المحض . . .؟!**».

«ثم هب الكتاب العربي جائيًا علىٰ لغة العرب، وعادة لسانهم، من الاستعارة والمجاز؛ فما قولهم في الكتاب العبراني كله، وهو، من أوله إلىٰ آخره: تشبيه صرف؟!».

يريد ابن سينا من ذلك كله، أن ينتهي بنا: إلىٰ أن الشرائع ليست حجة في هذا الباب، لأن المراد بها خطاب الجمهور، بما يناسبهم، لا بيان الحق علىٰ ما هو عليه في نفس الأمر:

«فظاهر من هذا كله: أن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون، مُقَرِّبًا ما لا يفهمون، إلىٰ أفهامهم، بالتشبيه والتمثيل. ولو كان غير ذلك، لما أغنت الشرائع البتة!!

فكيف يكون ظاهر الشرائع حجة في هذا الباب»[1].

وهو ما يعود بنا إلىٰ رأس المشكلة، حيث كان الباطنية يحتجون علىٰ نفي المعاد الجسماني، وتأويله إما بالمجاز، وإما بضرب الأمثال والتشبيه، لأجل تفهيم الجمهور[2]!!

ولهذا كان ابن النفيس، الطبيب الشهير (ت: ٦٨٧هـ)، وهو كذلك فقيه، وأصولي (شافعي)؛ يقول:

«ليس إلا مذهبان:

مذهب أهل الحديث.

أو مذهب الفلاسفة.

وأما هؤلاء المتكلمون: فقولهم ظاهر التناقض، والاختلاف»[3]!!

---

(١) الرسالة الأضحوية، مقتطفات من (٩٧-١٠٣).

(٢) راجع أيضًا: بيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية (١/ ٩٣-٩٤) ط قاسم.

(٣) نقله ابن تيمية وعلق عليه في: درء التعارض (١/ ٢٠٣).

المبحث الثاني
موقف الشافعية من الصفات الخبرية

مع أن الإمام الشافعي (ت: ٢٠٤هـ) لم يصنف شيئًا خاصًّا بمسائل الكلام، كما أشرنا من قبل، فإننا نعثر له علىٰ نص مهم، يقرر فيه أن هذا الباب: لا حظَّ فيه لأوهام العقول، وإنما مردُّ ذلك إلىٰ ما أخبر الله به عن نفسه، وإن كان لم يذكر لنا أفراد الصفات التي يدور البحث حولها:

«. . . الربيع بن سليمان، قال: سألت الشافعي رضي الله عنه، عن صفات من صفات الله تعالىٰ؟

قال: حرام علىٰ العقول أن تمثل الله عز وجل، وعلىٰ الأوهام أن تحده، وعلىٰ الظنون أن تقطع، وعلىٰ النفوس أن تفكر، وعلىٰ الضمائر أن تعمق، وعلىٰ الخواطر أن تحيط، وعلىٰ العقول أن تعقل؛ إلا ما وصف به نفسه في كتابه، أو علىٰ لسان نبيه عليه السلام»[1].

---

(١) رواه الهكاري في اعتقاد الشافعي بإسناده إلىٰ الربيع (١٩-٢٠) رقم (٦)، ومن طريقه: ابن قدامة في ذم التأويل (٢٠) رقم (٣٤)، وسبقت الإشارة إلىٰ أن الهكاري ليس عمدةً في مروياته، لكن شيخ الإسلام نقل هذا النص، وقال: «**وثبت عن الربيع بن سليمان أنه قال سألت الشافعي**». اهـ مجموع الفتاوىٰ (٤/ ٥-٦). فهل وقف له علىٰ غير طريق الهكاري، أو اعتمد روايته؟ وقد نسب هذا النص للشافعي بعض متأخري الأشاعرة الذين ردوا علىٰ ابن تيمية. انظر: طبقات السبكي (٩/ ٤٠)، وانظر أيضًا: المسامرة شرح المسايرة (٣١) حيث ينسب نصًّا آخر حول هذه الفكرة، للشافعي.

علىٰ أنني، رغم ذلك، في ريبٍ من أمره، ولا آنس من هذا النص: شيئًا من الخصائص الأسلوبية للسان الشافعي، وبيانه!!

وهو التأصيل الذي يلتقي مع نصه في مقدمة الرسالة: «**ولا يبلغ الواصفون كُنْه عظمته، الذي هو كما وصف نفسه، وفوق ما يصفه به خلقه**»[1].

❁ ❁ ❁

أما عن تراث الأصحاب الذين نؤرخ لهم، فلقد وجدنا هذه المسألة من أعظم المسائل ثراء المسائل ببحوث الشافعية السلفيين وتقريراتهم، وأبينِها مثالًا علىٰ تميز الاتجاه الذي نؤرخ له، وأصالته في المذهب.

فإننا، وبالإضافة إلىٰ المصنفات الكلامية العامة، التي تناولت هذه القضية، كما تناولت غيرها؛ قد وجدنا مصنفات خاصة بقضية الصفات وإثباتها، والرد علىٰ نفاتها من الجهمية ومن تأثر بهم، مثل كتاب ابن خزيمة، والدارقطني وغيرهما.

وإذا كانت هذه المادة المحفوظة في المصنفات الكلامية، قريبةَ المأخذ للدارس، وهي وجهته الأولىٰ إذا بحث؛ فلا يقل عنها من حيث الأهمية الموضوعية، والتأريخية: تلك المادة التي يمكننا أن نستخلصها، إذا نحن استقرينا ما أمكننا من النَتاج العلمي، الغني، لتلك المدة؛ من كتب التفسير، والحديث، واللغة.

ففي المصنفات الكلامية، سوف يقف الدارس علىٰ تراث:

*** عثمان بن سعيد الدارمي (ت: ٢٨٠هـ)، الذي يقول:**

«ثم انتدب المعارض لتلك الصفات التي ألفها وعددها في كتابه: من الوجه والسمع والبصر، وغير ذلك؛ يتأولها، ويحكم علىٰ الله ورسوله فيها حرفا بعد حرف، وشيئًا بعد شيءٍ، تحكم بشر بن غياثٍ المريسي، لا يعتمد فيها علىٰ إمامٍ أقدم منه، ولا أرشد منه عنده..»[2].

وهذا النص يشير إلىٰ عدد من عناصر الموقف الكلامي السلفي عند الدارمي.

---

(١) الرسالة: ف (٣).

(٢) الرد علىٰ بشر المريسي (٢٥).

فهو يرىٰ أن هذا النافي -الذي يرد عليه-: متحكم علىٰ الله تعالىٰ وعلىٰ رسوله، في بيان المراد بالنص الشرعي، دونما دليل علىٰ قوله.

بل هو في الحقيقة: «**مكذب بالأصل، متلطف لتكذيبه بمحال التأويل**»[(١)].

فلم يشفع للنافي، عند الدارمي، منهجه في تأويل النص، ورد دلالته علىٰ الصفة[(٢)]، كما يثبتها الدارمي، وينقلها عن السلف؛ بل يرىٰ أن هذا هو -في مآل أمره- تكذيب للنص، ولا غاية وارءه:

«لم تَدَعْ غاية في إنكار وجه الله، والجحود به، وبآياته التي تنطق بالوجه..»[(٣)].

إن الدارمي يقرر لنا منهجه العام في البناء علىٰ الخبر، وأن العقل لا مدخل له في باب الصفات:

«.. وأما ما ذكرت من اجتهاد الرأي في تكييف صفات الله، فإنا لا نجيز اجتهاد الرأي في كثير من الفرائض والأحكام التي نراها بأعيننا، وتُسمع في آذاننا؛ فكيف في صفات الله التي لم ترها العيون، وقصّرت عنها الظنون»[(٤)].

ويشير الدارمي في رده لموقف النفاة، إلىٰ مأخذ سلفي مهم في نقد منهج النفاة، وهو أنهم في تأويلهم ذلك: لا يعتمدون علىٰ إمام أرشد، ولا أقدم منهم، من أهل القرون المفضلة؛ بل: «مخالفون لما قال الله ورسوله، وما مضىٰ عليه الصحابة والتابعون..»[(٥)].

*** أبي بكر الآجري (ت: ٣٦٠هـ):**

يبدأ الآجري حديثه عن الصفات بباب: الإيمان بأن الله ﷻ يضحك، يقول في أوله: «اعلموا، وفقنا الله وإياكم للرشاد من القول والعمل، أن أهل الحق

---

(١) السابق (٣٣). وانظر: (٢١، ١٥٨-١٥٩).

(٢) **يقول ابن القيم: «ومعلوم أن أحدًا لا ينكر لفظها، وإنما أنكروا حقائقها ومعانيها الظاهرة»** مختصر الصواعق (٤١٣).

(٣) السابق (١٥٨).

(٤) الرد علىٰ بشر (٢٢)، ويظهر ذلك من خلال المنهج العام، وانظر: (٢٤-٢٥، ٣٨، ٤٦) الرد علىٰ الجهمية ف (١٤٧، ١٥٩).

(٥) السابق (٣٨).

يصفون الله ﷻ بما وصف به نفسه ﷻ، وبما وصفه به رسوله ﷺ، وبما وصفه به الصحابة ﷺ. وهذا مذهب العلماء ممن اتبع ولم يبتدع، ولا يقال فيه: كيف؟ بل التسليم له، والإيمان به»[1]، ثم يأخذ بعد ذلك في سرد الأبواب المتعلقة بإثبات الصفات.

*** أبي القاسم اللالكائي (ت: ٤١٨هـ):**

بعد ما تكلم عن السمع والبصر، قال: «سياق ما دل من كتاب الله ﷻ، وسنة رسوله ﷺ؛ علىٰ أن من صفات الله ﷻ: الوجه والعينين واليدين..»[2]، ثم ذكر طائفة من النصوص التي تدل علىٰ ما ترجم له، كما هو منهجه العام. **ويبدو أنه بهذه الترجمة يشير إلىٰ باب إثبات الصفات بصفة عامة، ولم يرد خصوص الصفات التي ترجم بها**، بدليل أنه يذكر نصوصًا في إثبات الأصابع[3]، والصورة[4]، والقدم[5]، والضحك[6]، والوجه[7]، وهذه كلها لم تذكر في الترجمة التي ذكرها.

وحول ما ذكرناه من منهج الإثبات تدور تقريرات المصنفات الكلامية التي نؤرخ لها في هذه المدة، مع اختلاف في منهج التناول، بين البسط والإيجاز، ونقد المخالف، والإكتفاء بمسلك التقرير.

وهذا هو الذي نلمسه من بحث: **خشيش بن أصرم النسائي (ت: ٢٥٣هـ)**[8]، **وأبي العباس بن سريج (ت: ٣٠٦هـ)**[9]، **وأبي بكر الآجري (ت: ٣٦٠هـ)**[10]، **وقوام السنة الأصبهاني** . . . .

---

(١) الشريعة، للآجري (٢/ ٥٢).

(٢) شرح أصول أهل السنة، للالكائي (٣/ ٤١٢).

(٣) رقم: (٧٠٦-٧١٠).

(٤) رقم (٧١١-٧١٦).

(٥) رقم (٧٢٠).

(٦) رقم (٧٢٢، ٧٢٣).

(٧) رقم (٧٢٥-٧٢٨).

(٨) انظر: التنبيه والرد، للملطي (١٣٥-١٣٩).

(٩) انظر: أجوبة ابن سريج في أصول الدين (١٣٧) وما بعدها.

(١٠) انظر: الشريعة، للآجري (٢/ ٥٢) وما بعدها.

(ت: ٥٣٥هـ)[(١)]، **ويحيىٰ بن أبي الخير العمراني (ت: ٥٥٨هـ)**[(٢)]، وغيرهم.

ومن فقهاء الشافعية الكبار، سوف نجد شيخ الأصحاب في زمانه، أبا عبد الله الزبيري (ت: ٣١٧هـ)، ورسالته في السنة، التي عرضنا مقاصدها في ترجمته، يورد عددًا من التراجم في رسالته، حول مسائل الصفات الخبرية، وما يتعلق بها أو يذكر معها عادة، فيقول:

«الرد علىٰ من أنكر الوجه، وأن الله خلق آدم علىٰ صورته».

ويذكر أحاديث الباب، المعروفة فيه، ثم يقول بعده:

«**الرد علىٰ من أنكر اليد**: قال الله تبارك وتعالىٰ، في ذكر (اليد)، لإبليس الملعون: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [سُورَةُ ص: ٧٥]؛ يعني: آدم، صلوات الله عليه.

ولو كان، كما تقول الجهمية: إنها يد النعمة؛ لكانت يدا واحدة، ولا تكون، في كلام العرب: ﴿يَدَيَّ﴾؛ **إلا اليدان من ذاته.**

﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ [المَائِدَة: ٦٤]

ولا يقال ليد [القدرة][(٣)]، ويد النعمة: إنها مغلولة ...».

ثم ذكر حديثين معروفين في الباب.

ثم ذكر بعدهما حديث عبد الله بن مسعود في ذكر الأصابع، وحديث: قلوب العباد بين إصبعين من أصابع الرحمن[(٤)].

وفي مفسري الشافعية، لدينا:

* **أبو المظفَّر السَّمْعانيُّ (ت: ٤٨٩هـ): حيث يقول -في بعض الآيات التي**

---

(١) انظر: الحجة في بيان المحجة: (١/ ١٩٥-١٩٦). (١/ ١٨٥-١٨٦، ١٩٩وما بعدها). الحجة في بيان المحجة (١/ ٩١-٩٦)، (١/ ١٦٩وما بعدها، ٢٨٥، ٤٣٦-٤٤٧)، (٢/ ١٨٥-١٨٦، ٤٣٥) ومواطن أخرىٰ كثيرة. وانظر: (٢٥٩-٢٦٢) موضع مهم.

(٢) انظر: الانتصار في الرد علىٰ القدرية، للعمراني (٢/ ٦٢٦) وما بعدها.

(٣) موضع هذه الإضافة بياض في النسخة المعتمدة، وفي الطبعة السابقة التي اعتمد هو عليها، والمعتاد هنا: أن تذكر (يد القدرة) و(يد النعمة).

(٤) ينظر رسالة الزبيري في السنة، ضمن الجامع لعقائد أهل الأثر (٧٦٢-٧٦٤).

فيها ذكر الوجه-: «والوجه صفة لله تعالىٰ، بلا كيف؛ وجه لا كالوجوه»[1]، **ويقول -أيضًا-: وتفسيره: قراءته والإيمان به»**[2].

ويكرر نفس الموقف عند تفسيره لقول الله تعالىٰ: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ﴾ [المَائدة: ٦٤]:

«يعني: يدا الله مبسوطتان، يرزق وينفق علىٰ مشيئته، كيف يشاء. قال أهل العلم: ليس في هذا رد علىٰ اليهود في إثباتهم اليد لله تعالىٰ، وإنما الرد عليهم في نسبته إلىٰ البخل.

وأما اليد: صفة لله تعالىٰ، بلا كيف، وله يدان، وقد صح عن النبي ﷺ: «**كلتا يديه يمين**»، والله أعلم **بكيفية** المراد»[3].

ويكرر هنا -أيضًا- ما سبق في الوجه: «والأولىٰ في الأيدي: أن يُؤْمَن بها ولا تفسر»[4].

* **ويأتي من بعده محيي السنة البغوي (ت: ٥١٦هـ)**، فيقرر نفس الموقف في مواطن عديدة من تفسيره[5].

وفي تفسيره لقول الله ﷻ: ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ ٱمْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ﴾ [سُورَةُ قٓ: ٣٠][6]، يروي الحديث المعروف في ذلك: «لا تزالُ جهنَّمُ تقول: هل من مزيدٍ، حتىٰ يضعَ ربُّ العزَّةِ فيها قدَمَه، فتقول: قَطْ قَطْ وعزَّتِك، ويُزْوىٰ بعضُها إلىٰ بعضٍ، ولا يزالُ في الجنَّة فَضْلٌ حتىٰ ينشئ الله خلقًا، فيسكِنَه فضُولَ الجنَّةِ»، ثم يقول:

---

(١) تفسير السَّمْعانيّ (٢/ ١٠٨) وانظر: نصًّا آخر في إثبات الوجه: (٤/ ١٦٤).

(٢) السابق (١/ ١٢٩)، وانظر ما سبق حول مقولة: تفسيره قراءته.

(٣) السابق (٢/ ٥١)، وانظر أيضًا: (٢/ ٢١٤).

(٤) السابق (٤/ ٣٨٧)، وانظر: (٤/ ٤٨٠).

(٥) انظر: (٢/ ٥٠) في صفة اليد، وأيضًا (٢/ ١٩٩)، وانظر نصًّا مهمًّا في شرح السنة -وهو من كتب الحديث- (١/ ١٦٨-١٧١). وقد بدا لي أن تأثر البغوي بالسَّمْعانيّ في تفسيره يصل إلىٰ حد نقل عبارات الأول بحروفها في تفسيره. وانظر تفصيلًا مهمًّا لمنهجه الكلامي، ذكرناه في ترجمته من الباب الأول من هذه الدراسة.

(٦) عقد لذلك بابا في كتابه شرح السنة، وأما في التفسير فيروي الحديث، دون تعليق كلامي. وانظر ما قدمناه حول منهجه في الباب الأول.

«والقدم والرجلان المذكوران في هذا الحديث: من صفات الله ﷻ، المنزه عن التكييف والتشبيه، وكذلك كلُّ ما جاء من هذا القبيل في الكتاب أو السنة، كاليد، والإصبع، والعين والمجيء، والإتيان؛ فالإيمان بها فرض، والامتناع عن الخوض فيها واجب، **فالمهتدي من سلك فيها طريق التسليم، والخائض فيها زائغ، والمنكر معطل، والمكيف مشبه**، تعالىٰ الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا؛ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير».

وبذلك التقرير يختم كتابه المهم: شرح السنة[1].

وفي محدثي الشافعية، عندنا:

*** الإمام النسائي، صاحب السنن (ت: ٣٠٣):**

يترجم في كتاب (النعوت) من سننه الكبرىٰ: باب قوله سبحانه ﴿كُلُّ شَىۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ﴾، ويروي فيه حديث دعاء النبي ﷺ: أعوذ بوجهك. ويترجم أيضًا: قوله: ﴿وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ﴾، ثم ساق طائفة من أحاديث الصفات[2].

وهو الموقف الذي سبقه إليه **عبد الله بن الزبير الحميدي، صاحب الشافعي (ت: ٢١٩هـ)**، ووجدناه من بعده عند الإمام **الدارقطني (ت: ٣٨٥هـ)**[3].

وفي صوفية الشافعية، سوف نجد:

*** محمد بن خفيف الشِّيرازيُّ (ت: ٣٧١هـ)، يقول:**

«ثم إن الله تعرف إلينا بعد إثبات الوحدانية والإقرار بالألوهية: أن ذكر تعالىٰ في كتابه بعد التحقيق بما بدأ من أسمائه وصفاته وأكد ﷺ، بقوله، فقبلوا منه كقبولهم لأوائل التوحيد، من ظاهر قوله لا إله إلا الله..».

ثم قال: فعلىٰ المؤمنين خاصتهم وعامتهم قبول كل ما ورد عنه ﷺ، بنقل العدل عن العدل حتىٰ يتصل به ﷺ...

---

(١) شرح السنة (١٥/٢٥٧-٢٥٨)، والحديث المذكور متفق علىٰ صحته. انظر: صحيح البخاري (٤٨٤٨)، صحيح مسلم (٢٨٤٨).

(٢) راجع ما ذكرناه في ترجمة النسائي من الباب الأول، حول ذلك.

(٣) راجع ما أسلفناه في الباب الأول، في ترجمة المذكورين، وبيان منهاجهما الكلامي.

ومما تعرف الله إلىٰ عباده أن وصف نفسه أن له وجها موصوفا بالجلال والإكرام، فأثبت لنفسه وجها - وذكر الآيات. ثم ذكر حديث أبي موسىٰ، فقال: في هذا الحديث من أوصاف الله ﷻ لا ينام موافق لظاهر الكتاب: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ وأن له «وجهًا» موصوفًا بالأنوار، وأن له «بصرًا» كما علمنا في كتابه أنه سميع بصير.

ثم ذكر الأحاديث في إثبات الوجه وفي إثبات السمع والبصر والآيات الدالة علىٰ ذلك.

ثم قال: ثم إن الله تعالىٰ تعرف إلىٰ عباده المؤمنين أن قال: له يدان قد بسطهما بالرحمة، وذكر الأحاديث في ذلك، ثم ذكر شعر أمية بن أبي الصلت. ثم ذكر حديث: «**يلقىٰ في النار وتقول: هل من مزيد؟ حتىٰ يضع فيها رجله**» .. ثم ما رواه مسلم البطين عن ابن عباس: أن الكرسي موضع القدمين وأن العرش لا يقدر قدره إلا الله..

ثم قال: «فهذه الروايات قد رويت عن هؤلاء، من صدر هذه الأمة، موافقة لقول النبي ﷺ، متداولة في الأقوال ومحفوظة في الصدور، ولا ينكر خلف عن السلف، ولا ينكر عليهم أحد من نظرائهم، نقلتها الخاصة والعامة، مدونة في كتبهم إلىٰ أن حدث في آخر الأمة من قلَّل الله عددهم، ممن حذَّرَنا رسول الله ﷺ، عن مجالستهم ومكالمتهم، وأمرَنا ألَّا نعودَ مرضاهم ولا نشيَّعَ جنائزهم، فقصد هؤلاء إلىٰ هذه الروايات فضربوها بالتشبيه، وعمدوا إلىٰ الأخبار فعملوا في دفعها إلىٰ أحكام المقاييس، وكفر المتقدمين [كذا]، وأنكروا علىٰ الصحابة والتابعين؛ وردوا علىٰ الأئمة الراشدين فضلوا وأضلوا عن سواء السبيل»(١).

وهو الموقف الذي وجدناه عند **مُعَمَّر بن أحمد، أبي منصور الأصبهاني**(٢)، وأبي نعيم الأصبهاني(٣)، وغيرهما.

---

(١) انظر: فتاوىٰ شيخ الإسلام (٥/ ٧١-٧٥).

(٢) انظر: الحجة في بيان المحجة، لقوام السنة (١/ ٢٤٢-٢٤٣).

(٣) انظر: اجتماع الجيوش، لابن القيم (١١٠)، الإمامة والرد علىٰ الرافضة، لأبي نعيم، مقدمة المحقق (٣٢-٣٥).

وما توارد عليه الشافعية من تقرير مذهب الإثبات للصفات الخبرية، وحكايته عن طريقة السلف ومنهاجهم، وجدناه عند غيرهم من أتباع السلف:

فالإمام أبو حنيفة (ت: ١٥٠هـ) يقول -في النصوص المنسوبة إليه-:

«وله يد ووجه ونفس، فما ذكره الله تعالىٰ في القرآن، من ذكر الوجه واليد والنفس، فهو صفات له بلا كيف»[(١)].

وتلميذه وصاحبه القاضي أبو يوسف (ت: ١٨٢هـ) يقول: «يعرف الله بآياته وبخلقه، ويوصف بصفاته، ويسمىٰ بأسمائه، كما وصف في كتابه، وبما أدىٰ إلىٰ الخلق رسولُه»[(٢)]

وتلميذه محمد بن الحسن (ت: ١٨٩هـ) يقول: «اتفق الفقهاء كلهم من المشرق إلىٰ المغرب علىٰ الإيمان بالقرآن والأحاديث التي جاء بها الثقات عن رسول الله ﷺ في صفة الرب ﷻ من غير تفسير[(٣)] ولا وصف ولا تشبيه، فمن فسر اليوم شيئًا من ذلك، فقد خرج مما كان عليه النبي ﷺ، وفارق الجماعة، فإنهم لم يصفوا ولم يفسروا، ولكن أفتوا بما في الكتاب والسنة ثم سكتوا، فمن قال بقول جهم فقد فارق الجماعة؛ لأنه قد وصفه بصفة لا شيء»[(٤)].

وأما المالكية: فقال ابن أبي زمنين (ت: ٣٩٩هـ): «واعلم أن أهل العلم بالله، وبما جاءت به أنبياؤه ورسله . . . ينتهون، من وصفه بصفاته وأسمائه، إلىٰ حيث انتهىٰ في كتابه، وعلىٰ لسان نبيه . .»، وذكر طائفة من نصوص الصفات، ثم قال:

«ومثل هذا في القرآن كثير؛ فهو تبارك وتعالىٰ نور السموات والأرض، كما أخبر عن نفسه، وله وجه ونفس وغير ذلك، كما وصف به نفسه، ويسمع ويرىٰ ويتكلم . .»[(٥)].

---

(١) الفقه الأكبر -بشرح القاري- (٣٦-٣٧).

(٢) نقله الأصبهاني في الحجة (١/ ١١٢) ضمن نص مهم للغاية، نقله عنه بإسناده المتصل.

(٣) في الأصل: تغيير، والمثبت من التسعينية، لابن تيمية، والأربعين في الصفات، للذهبيّ (٨٣). قال ابن تيمية – الفتاوىٰ (٥/ ٥٠): «وقوله: من غير تفسيرٍ؛ أراد به تفسير الجهمية المعطلة، الذين ابتدعوا تفسير الصفات بخلاف ما كان عليه الصحابة والتابعون من الإثبات».

(٤) رواه اللالكائي (٣/ ٤٣٢رقم٧٤٠)، ونقله ابن تيمية وعلق عليه في التسعينية (١/ ١٥٥وما بعدها).

(٥) السنة، لابن أبي زمنين (٦٠-٦١).

وقال ابن عبد البر (ت: ٤٦٣هـ): «أهل السنة مجمعون علىٰ الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة، والإيمان بها، وحملها علىٰ الحقيقة، لا علىٰ المجاز؛ إلا أنهم لا يكيِّفون شيئًا من ذلك، ولا يحدون فيه صفةً محصورةً. وأما أهل البدع والجهمية والمعتزلة كلها والخوارج، فكلهم ينكرها ولا يحمل شيئًا منها علىٰ الحقيقة؛ ويزعمون أن من أقر بها مشبِّهٌ، وهم عند من أثبتها نافون للمعبود، والحق فيما قاله القائلون بما نطق به كتاب الله وسنة رسوله، وهم أئمة الجماعة والحمد لله»[١].

وأما الحنابلة، فنصوصهم وتقريراتهم في ذلك أشهر من أن تذكر؛ بدءًا من الإمام[٢]، ثم كبار الأصحاب من بعده[٣]، وبهم اشتهر مذهب الإثبات، وإليهم نُسب عند كثير من المؤرخين، خاصَّةً من خصومهم، وخصوم طريق الإثبات.

وأما المحدِّثون، فهم أشهر من عني بذلك، وتصانيفهم وأبحاثهم فيه معلومةٌ[٤].

❁ ❁ ❁

وما نقله صوفية الشافعية عن أهل الإثبات، من مشايخ الطريق، وجدناه أيضًا عند مؤرخهم، ومُعَرِّف الطريق: **أبي بكر الكلاباذي -الحنفي- (ت: ٣٨٠)** الذي يحكي إجماع الصوفية علىٰ أن صفات الله تعالىٰ علىٰ الحقيقة، وأن له سمعًا وبصرًا ووجهًا ويدًا علىٰ الحقيقة، ليس كالأسماع والأبصار، والأيدي والوجوه، وهكذا جميع الصفات[٥].

---

(١) التمهيد -ترتيبه- (٦/ ١٣٤-١٣٥).

(٢) انظر: مسائل الإمام أحمد -رواية الكوسج- (٢/ ٥٣٥)، وعنه: الآجري في الشريعة (٢/ ٩٤)، وانظر أيضًا: الرسائل والمسائل المروية عن الإمام أحمد في العقيدة (١/ ٣٠٧) وما بعدها.

(٣) انظر: شرح السنة، للبربهاري (٨١-٨٣)، الإبانة لابن بطة (٣/ ٣/ ٢٤٤) وما بعدها، عقيدة الحافظ عبد الغني (٢٨-٣٠).

(٤) انظر - علىٰ سبيل المثال: سنن ابن ماجه، كتاب المقدمة، باب: فيما أنكرت الجهمية (١/ ٦٣-٧٣)، وأيضًا: تعليق الترمذي علىٰ حديث (٦٦٢)، كتاب الزكاة، باب ما جاء في فضل الصدقة. وانظر، بتوسع: كتاب التوحيد ومعرفة أسماء الله ﷻ وصفاته، وكتاب: الرد علىٰ الجهمية، كلاهما لابن منده.

(٥) انظر: التعرف إلىٰ مذهب أهل التصوف (٤٩-٥٠).

ويقرره أيضًا: أبو طالب المكي -السالمي، المالكي- (ت: ٣٨٦هـ): «ثم تسليم أخبار الصفات، فيما ثبتت به الروايات وصح النقل، ولا يُتأول ذلك، ولا يشبه بالقياس والعقل، ولكن يُعتقد إثبات الأسماء والصفات بمعانيها وحقائقها لله تعالىٰ، وينفىٰ التشبيه والتكييف عنها؛ إذا لا كفؤ للموصوف فيشبه به، ولا مثل له فيجنس منه، ولا نشبه ولا نصف ولانمثل، ونعرف ولا نكيف!!»(١).

وهو الذي يقرره الشيخ عبد القادر الجيلاني -الحنبلي- (ت: ٥٦١هـ) في اعتقاده(٢).

وألف شيخ الإسلام الهروي (ت: ٤٨١هـ) كتابه: الأربعين في دلائل التوحيد(٣)، علىٰ طريقة أهل الإثبات، وهو معروف مشهور بها؛ حتىٰ ليُنسب إلىٰ الزيادة فيها(٤).

بل هذا هو الذي يحكيه الأشعري (ت: ٣٢٤) في «جملة ما عليه أهل الحديث والسنة: الإقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله، وما جاء من عند الله، وما رواه الثقات عن رسول الله، لا يردون من ذلك شيئًا، . . . وأن له يدين، بلا كيف، كما قال: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [سُورَةُ صٓ: ٧٥]، وكما قال: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المَائدة: ٦٤]، وأن له عينين، بلا كيف، كما قال: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القَمَر: ١٤]، وأن له وجهًا، كما قال: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرَّحمٰن: ٢٧].

---

(١) قوت القلوب (٢/ ١٤٢- فصل ٣٥). ويذكر الخطيب البغدادي -تاريخ بغداد (٤/ ١٥١)- أنه ذكر في هذا الكتاب «أشياء منكرة مستشنعة في الصفات» اهـ، وفي هذا الفصل المشار إليه لم أر شيئًا من ذلك، لكنه ذكر قبل ذلك - (٢/ ٩٨-١٠٤/ ذكر فضائل شهادة التوحيد، ووصف توحيد الموقنين)، تكلم فيه بلسان القوم، وفيه أشياء يُتوقف فيها، ولعل أنكرها -فيما رأيته- قوله: «إن شاء وسعه أدنىٰ شيء، وإن شاء لم يسعه شيءٌ . .»؟

(٢) انظر: الغنية، للجيلاني (١/ ٥٦-٥٨).

(٣) طبع بتحقيق د. علي بن ناصر الفقيهي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة.

(٤) وحتىٰ كاده خصومه بأشياء، من الأباطيل، وسعوا به عند الحكام، لأجل ذلك. انظر: سير أعلام النبلاء (١٨/ ٥٠٩) وما بعدها.

وهي المقالة التي عقب عليها في نهاية حكايته لها بقوله:

«فهذه جملة ما يأمرون به، ويستعملونه ويرونه؛ وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول، وإليه نذهب»[1].

وقد ذكر في رسالته إلىٰ أهل الثغر، أن هذه الأصول السلفية التي حكاها مجمع عليها، وليست من مسائل الخلاف بين السلف، وأن هذا الإجماع من الأمر القديم، الذي استقر في وقت النبي ﷺ.

وأشار أيضًا إلىٰ أن تأويل الصفات التي ذكرها، علىٰ نحو ما مثل تأويل اليدين بالنعمة، وهكذا حمل الصفات علىٰ الجوارح، تشبيها لها بصفات الآدميين: كلاهما انحراف عن إجماع الصدر الأول، وخروج عما كان عليه السلف[2].

وهذا الموقف، هو الذي حكاه أبو الحسن عن ابن كُلاّب، شيخ المذهب القديم (ت: بعد ٢٤٠):

«وكان يقول: إن وجه الله لا هو الله ولا هو غيره، وهو صفة له، وكذلك يداه وعينه وبصره: صفات له..»[3].

وهو الذي يصرح به الباقلاني في غير موضع من كتبه[4].

---

(١) مقالات الإسلاميين (١/ ٣٤٥، ٣٥٠) وانظر أيضًا (١/ ٢٩٠).

(٢) انظر: رسالة أهل الثغر ص(٦٥، ٧٢-٧٣)، وانظر أيضًا - تقريره لذلك في الإبانة: ص(٢٢) -ط د. فوقية حسين-، واحتج له: ص(١٢٠-١٤٢). وقد ألف كتابًا خاصًا في الصفات، ضمنه منهجه في الإثبات، وذكر فيه إثبات الصفات الخبرية: الوجه واليدين والاستواء علىٰ العرش. انظر: تبيين كذب المفتري، لابن عساكر: (١٢٩)، وكأن له كتابًا آخر أكبر منه في نفس القضية. انظر السابق: (١٣١)، بينما نراه في (اللمع) يسكت عن مسألة الصفات الخبرية. تمامًا.

(٣) المقالات (١/ ٢٥٠)، وانظر (١/ ٢٩٠)، (٢/ ٢٠٥).

(٤) انظر: رسالة الحرة -الإنصاف- (٢٣-٢٤)، ويقرر في التمهيد (٢٥٨-٢٦٠) عن إثبات صفتي الوجه واليدين، ثم يتحدث بعد ذلك (٢٦٢) عن: (صفات الذات): «**التي لم يزل، ولا يزال موصوفًا بها؛ وهي: الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة والبقاء، والوجه، والعينان، واليدان ...**» اهـ. وقد نقل ابن تيمية -بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٣٤) ط قاسم- نصًا مهمًا للغاية في بيان منهج الباقلاني في الإثبات، من كتاب: «الرد علىٰ من نسب إلىٰ الأشعري غير قوله»، وفي الفتاوىٰ -الحموية- (٥/ ٩٨-٩٩) نص آخر عن كتاب «الإبانة»، وكلاهما من كتب الباقلاني المفقودة، وانظر النصين، مع اختصار، عند الذهبي في العلو: ص(٢٥٨-٢٥٩) - مختصر.

إن هذه النصوص التي نقلناها هنا، إنما تمثل الوجهة الأولىٰ في المذهب الأشعري والكلابي، وجهة إثبات الصفات الخبرية، من حيث الجملة، في مقابل ما استقر عليه المذهب -في طوره الأخير- من الاقتصار علىٰ الصفات المعنوية السبعة، أو الثمانية؛ وهي الوجهة التي بدأت في المذهب -تدريجيًّا- فيما بعد الباقلاني، وتأكدت واستقرت بدءًا من الجويني فمن بعده.

يقول ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ)، في رصده المهم لتطور المذهب الأشعري حيال تلك القضية:

«والأشعري، **وأئمة أصحابه**[١]: كأبي الحسن الطبري، وأبي عبد الله بن مجاهدٍ الباهلي، والقاضي أبي بكر، متفقون علىٰ إثبات الصفات الخبرية التي ذُكرت في القرآن، كالاستواء والوجه واليد، وإبطال تأويلها.

وليس له في ذلك قولان أصلًا، ولم يذكر أحدٌ عن الأشعري في ذلك قولين أصلًا[٢]، بل جميع من يحكي المقالات، من أتباعه وغيرهم: يذكر أن ذلك قوله، ولكن لأتباعه في ذلك قولان.

---

(١) يقرر البيهقي إثبات هذه الصفات بالكتاب والسنة، بلا تشبيه. انظر: الاعتقاد (٨٠)، ويذكر أن المتقدمين من (أصحابنا) لم يشتغلوا بتأويلها. انظر: الأسماء والصفات (٢/ ١٩٧)، وأيضًا: (٢/ ١٦٨) من نفس المصدر. ويذكر ابن المُنَيِّر أن هذا مذهب أبي الحسن والقاضي. انظر: الانتصاف (٤/ ١٠٦)، ويشير القرطبي إلىٰ ذلك الموقف بقوله: «قال أئمتنا رضوان الله عليهم: هذه صفات طريق إثباتها السمع، فنثبتها لورود ما صح من ذلك، ولا نكيفها» انظر: الأسنىٰ (٢/ ١٩)، بينما ينسبه الجويني إلىٰ بعض الأئمة. انظر: الإرشاد (١٤٦)، والبغدادي إلىٰ: بعض الصفاتية. انظر: أصول الدين (١١٠)، وانظر، حول الموقف العام للصفاتية: الملل والنحل (١/ ٩٢-٩٣)، فتاوىٰ ابن تيمية (٦/ ٥١) وما بعدها.

(٢) يكرر ذلك في الدرء (٣/ ٣٨١)، ويؤكد علىٰ نفس الفكرة في غير موضع كالفتاوىٰ (١٣/ ١٣٩)، وبعبارة أشد في الفتاوىٰ -أيضًا- (١٢/ ٢٠٣)، بينما ينقل نصًّا مهمًّا عن شرح الإرشاد، لأبي القاسم الأنصاري، تلميذ الجويني، وفيه أن مذهب أبي الحسن أن اليدين صفتان ثابتتان، زائدتان علىٰ الوجود، وأما العينان والوجه، فيقول الجويني: إن جواب أبي الحسن اختلف فيهما. انظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٣٦-٣٤١) -ط المجمع-. ويحكي الآمدي -أيضًا- اختلاف قول أبي الحسن في الوجه والعين، بينما لا ينقل عنه في اليدين إلا موافقة السلف في الإثبات. انظر: أبكار الأفكار (١/ ٤٥١) وما بعدها، وهو ما نجده في المواقف، وشرحه -وهو تابع للآمدي غالبًا- (٨/ ١١١)، وانظر: الأسنىٰ، للقرطبي (٢/ ٨٣). =

وأول من **اشتُهر عنه** نفيها أبو المعالي الجويني[1]، فإنه نفىٰ الصفات الخبرية، وله في تأويلها قولان؛ ففي الإرشاد أوَّلَها، ثم إنه في «الرسالة النظامية» رجع عن ذلك وحرّم التأويل، وبيَّن إجماع السلف علىٰ تحريم التأويل، واستدل بإجماعهم علىٰ أن التأويل محرم، ليس بواجب ولا جائز؛ فصار من سلك طريقته ينفي الصفات الخبرية، ولهم في التأويل قولان، وأما الأشعري وأئمة أصحابه فإنهم مثبتون لها يردون علىٰ من ينفيها أو يقف فيها فضلا عمن يتأولها»[2].

بل إن أبا المعالي يناقض علىٰ شيوخ المذهب الذي أثبتوا بعض الصفات الخبرية، ونفوا بعضها، كما نجده عند بعضهم[3]، أو نفوا الأفعال الاختيارية، كما هو المشهور عن (أصل المذهب)، ويلزم أئمته أن يسوقوا الباب مساقًا واحدًا، ويلزموا جادة الإثبات، متىٰ قرروا ذلك في بعض موارده في النصوص:

«ومن سلك من أصحابنا سبيل إثبات هذه الصفات، بظواهر هذه الآيات؛ ألزمه سَوْق كلامه: أن يجعل الاستواء والمجيء والنزول والجنب من الصفات؛ تمسكًا بالظاهر!!

= علىٰ أنني عدت، فوقفت علىٰ نفس نص شارح الإرشاد المشار إليه آنفا، نقله ابن تيمية أيضًا في التسعينية (٣/ ٨٩٦) وعلق عليه بقوله: «هذا النقل فيه نظر؛ فكلامهما يقتضي خلافه، بل هو نص في خلاف ذلك» اهـ، وهو نفس الموقف الذي يقرره ابن القيم. انظر: مختصر الصواعق (٤١٣).

(١) **عبارة شيخ الإسلام هنا دقيقة**، فهي لا تنفي أن يكون منزع النفي قد وجد قبل الجويني، كما رأيناه عند البغدادي -مثلا- انظر: أصول الدين، له (١٠٩-١١٠)، وإن كانت الشهرة والتأثير لمذهب الجويني دونه، بل إن ابن تيمية يشير هنا إلىٰ تأريخ مهم لدور الجويني باعتبار أنه «**غير مذهب الأشعري في كثير من القواعد**، ومال إلىٰ قول المعتزلة؛ فإنه كان كثير المطالعة لكتب أبي هاشم الجبائي، وكان قليل المعرفة بمعاني الكتاب والسنة وكلام السلف والأئمة، مع براعته وذكائه في فنه» اهـ انظر: بيان تلبيس الجهمية (٥/ ٥٠٧-٥٠٨) ط المجمع. ويشير ابن المُنَيِّر -أيضًا- إلىٰ هذا المنزع بقوله -حاشية الكشاف (٤/ ١٠٧)-: «كإمام الحرمين وغيره». وانظر: الآمدي وآراؤه، لأستاذنا د. حسن الشافعي (٢٩٩-٣٠٠).

علىٰ أني -في واقع الأمر- وبعد كثير من التتبع، والاستعانة ببرامج الحاسوب، ومراجعة الفهارس المتنوعة، لم أجد لابن تيمية أية عناية بآراء البغدادي وفلسفته!!

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٢/ ١٧-١٨)، وانظر (٣/ ٣٨٠-٣٨٢)، ويكرر ابن تيمية هذا التأريخ، بعبارات متقاربة، في عامة كتبه، انظر: منهاج السنة (٢/ ٢٢٢-٢٢٣)، التسعينية (٣/ ١٠٣٦-١٠٣٧)، والفتاوىٰ (٦/ ٥٢)، وغيرها.

(٣) انظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة، للمحمود (٢/ ٦٠٨-٦٠٩).

فإن ساغ تأويلها، فيما يُتفق عليه؛ لم يبعد طريق التأويل فيما ذكرناه»[١].

وهذا إنما ينفعه في بحثه مع من يوافقه علىٰ تأويل شيء من الصفات الخبرية، وأما من يطرد الباب، ويثبت ما جاءت به النصوص من الصفات، كما يثبت هو الصفات السبع، فلا يضره أن يلتزم ذلك، ويبقىٰ بحثه ذلك مع السلفيين، من أهل الإثبات، لا حجة فيه، ولا مقطع للنزاع عنده معهم!!

هذا؛ مع أنه عامة أهل الإثبات: لا يثبتون (الجنب) من ألفاظ الصفات؛ بل ينفون قول أحد منهم بذلك[٢].

❊ ❊ ❊

لقد كان التفريق بين ما يثبت وما ينفىٰ، مما وردت به النصوص في باب الصفات، إشكالية حقيقية في المذهب الأشعري[٣].

وقد حملت هذه الإشكالية بعضهم علىٰ ما يشبه السفسطة، حين «منعوا من إطلاق لفظ العدد عليها، فضلا عن الثمانية؟!!»[٤]!!

وحدا بالشهرستاني (ت: ٥٤٨هـ) إلىٰ القول: بأن نفس المسألة من محارات العقول؟![٥].

إن الأساس الذي بُني عليه هذا الحصر، وهو بطلان المدلول، لبطلان الدليل، أو: أن عدم الدليل، دليل العدم؛ هو أساس باطل، علىٰ حد تعبير الآمدي[٦]، فيما يراه الرازي ظاهريةً (؟!)، تخالف الإنصاف[٧].

---

(١) الإرشاد (١٤٨).

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية (٥/ ٤٦٥) وما بعدها، ط المجمع، وأيضًا: الجواب الصحيح (٤/ ٤١٥)، وقارن: سير أعلام النبلاء (١٧/ ٥٦٩) حيث ينسب القول بذلك إلىٰ أبي عمر الطَلَمَنكي، من أئمة المالكية، وينتقده عليه.

(٣) يؤرخ ابن تيمية ذلك باعتباره تناقضا في العقليات والشرعيات في المذهب. انظر تحليلًا مهمًا لهذه الإشكالية من وجهة نظر ابن تيمية في: (التسعينية): (٣/ ٩٤٤) وما بعدها.

(٤) الشهرستاني: نهاية الأقدام (١٠٧).

(٥) السابق (١٠٩)، ويعلق ابن تيمية علىٰ ذلك بأن هذا هو الذي يمكن أن يقوله في هذا المقام من يفرق بين بعض الصفات وبعض؛ لأنه -في الواقع- لا فرق. انظر: درء التعارض (٣/ ٣٧٨).

(٦) أبكار الأفكار (١/ ٤٣٩)، وانظر: الآمدي وآراؤه، لأستاذنا د. حسن الشافعي (١٥٠-١٥٣).

(٧) محصل أفكار المتقدمين (١٨٧)، وقد انتقده أيضًا في المطالب العالية (٣/ ١٤١)، وانظر: الرازي وآراؤه (٢٢٦-٢٢٧)، وحكىٰ ابن تيمية نقده عن محققي الأشاعرة. انظر: التسعينية (٢/ ٧١٣).

وأما خارج النطاق الأشعري، فقد واجه نقدًا لدىٰ مدارس مختلفة، كما نجده عند ابن حزم الظاهري (ت: ٤٥٦هـ)، وابن رشد الفيلسوف (ت: ٥٩٥هـ)، وابن تيمية السلفي (ت: ٧٢٨هـ)[١].

ولعل هذا النقد هو ما حدا بعض الدارسين إلىٰ أن عبر عن هذا الحصر بأنه: «تحكم، مبني علىٰ وجهة نظر إنسانية»[٢].

أو: إن ذلك إنما يصدق علىٰ **غير المتسامحين في المذهب**[٣]!!

علىٰ أنه، إذا قدر أن هذا الدليل لم يلق ذلك النقد داخل الوسط الكلامي، فإن أصحابنا الشافعية لا يقبلونه علىٰ أصولهم، ويقولون: «إن عدم الدليل ليس بحجةٍ في موضعٍ ما!!»[٤]. ويقولون: «إن الدليل الشرعي: مثل الدليل العقلي؛ ثم الدليل العقلي يجوز أن يدل علىٰ وجود الحكم في موضع، ثم ينعدم، ويثبت الحكم بدليل آخر؛ فكذلك الدليل الشرعي: يجوز أيضًا أن يكون كذلك، بل هذا أولىٰ..»[٥]. وسوف يختلفون فيه مع المتكلمين، الأشاعرة أو غيرهم.

❀ ❀ ❀

علىٰ أن من ينفي الصفات الخبرية، إذا ما أراد أن يكون منطقيًّا مع نفسه، مطردا في أصله، غير متحكم فيه، ولا متناقض في الباب؛ فلن يقتصر علىٰ نفي ما جاءت به السنة، حتىٰ ينفي ما جاء به الكتاب أيضًا!!

يقول سلام بن أبي مطيع (ت: ١٦٤هـ): «متىٰ ينكرون من هذه الأحاديث شيئًا؛ فإنهم لا ينكرون شيئًا، إلا في القرآن أبين منه؛ إنه سميع بصير، وإنه سميع

---

(١) انظر: المدخل إلىٰ دراسة علم الكلام، لأستاذنا د. حسن الشافعي (١٨٥-١٨٩).

(٢) محمد صالح الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه (٢٢٦)، ويشير الحافظ أبو نصر السجزي (ت: ٤٤٤هـ) إلىٰ فكرة التحكم هذه بقوله: «وينبغي تأمل قول الكلابية والأشعرية في الصفات، ليعلم أنهم غير مثبتين لها في الحقيقة؛ **وأنهم يتخيرون ما أرادوه**، ويتركون سائرها ويخالفونه» اهـ رسالة السجزي إلىٰ أهل زبيد (١٧٣).

(٣) التعبير لشيخنا أ. د. حسن الشافعي في كتابه: المدخل إلىٰ دراسة علم الكلام (١٨٨).

(٤) قواطع الأدلة في أصول الفقه، لابن السَّمْعانيّ (٣/ ٣٩٣)، وانظر: البحر المحيط، للزركشي (٦/ ٣٥-٣٦).

(٥) قواطع الأدلة (٤/ ٢٥١) وهو يحتج بذلك لإثبات عدم اشتراط الانعكاس لصحة العلة، وهو المذهب الذي حكاه عن أكثر الأصحاب، وجمهور من انتمىٰ إلىٰ الأصول من الفقهاء.

عليم، ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ﴾، ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾، وقال: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾؛ فما زال يقول، حتىٰ غربت الشمس»[١].

وهو الأمر الذي يقرره، بحق، ومن داخل الوسط الأشعري: أبو بكر ابن فورك (ت: ٤٠٦هـ)، في شأن المعترضين علىٰ «أهل النقل والرواية . . .، من أصحاب الأهواء الفاسدة، العادلة من مناهج الكتاب والسنة، نحو الجهمية والمعتزلة. .»، فيقول ابن فورك فيهم:

«وإنما حمل هؤلاء المبتدعة، علىٰ هذا التهجين، والإنكار علىٰ هذه الطائفة، بنقل ما نُقل من ذلك: ما حمل الملحدة والمعطلة، علىٰ إنكار كتاب الله تعالىٰ، اعتراضًا منهم عليه، بذكر بعض ما ذهبت[٢] عن معرفة معانيها، وحقائقها، من آياته المتشابهة»[٣].

بل إن طرد الباب في نفي الصفات، لن ينتهي دون عقبة التعطيل المحض، وإبطال السنن؛ بل إبطال ما أتىٰ به الكتاب نفسه، كما أشار ابن فورك، ثم عاد وصرح به:

«فتوَضَّح لك: أن قَوْد هذه المقالة يجر القائل به، والقائل له، إلىٰ إبطال الكتاب، بمثل ما أبطل به السنة»[٤].

وفي ذلك يقول محمد بن إسحاق بن خزيمة (ت: ٣١١هـ):

«فتفهموا يا ذوي الحِجا ما بينت في هذا الفصل، تعلموا وتستيقنوا أن لخالقنا ﷻ أسامي[٥]، قد تقع تلك الأسامي علىٰ بعض خلقه، في اللفظ لا علىٰ المعنىٰ، علىٰ ما قد بينت في هذا الفصل من الكتاب والسنة ولغة العرب.

---

(١) رواه ابن منده في كتاب التوحيد (٨٩٨) من طريق أبي رزعة، عن هدبة، عن سلام، به. قال الألباني: «هذا سندٌ صحيحٌ» اهـ انظر: مختصر العلو (١٤٤).

(٢) أي: ضلت. انظر: أساس البلاغة (٢١٠).

(٣) انظر: مشكل الحديث (٣٢-٣٦). وفي الطبعة: «وخفائها»، والصواب: «حقائقها»، من ط دانيال جماريه.

(٤) السابق (٤٠).

(٥) في ط الرشد -المحققة-: «أسام»، وهي علىٰ الصواب في ط الآثار.

فإن كان علماء الآثار الذين يصفون الله بما وصف به نفسه، وبما جاء علىٰ لسان نبيه ﷺ: مشبهة، علىٰ ما يزعم الجهمية المعطلة؛ فكل أهل القبلة، إذا قرءوا كتاب الله، فآمنوا به بإقرار باللسان، وتصديق بالقلب، وسمَّوُا اللهَ بهذه الأسامي، التي خبر الله بها أنها له أسامي، وسموا هؤلاء المخلوقين بهذه الأسامي، التي سماهم الله بها = هم مشبهة!!

فعود مقالتهم هذه توجب[1] أن علىٰ أهل التوحيد الكفر بالقرآن، وترك الإيمان به، وتكذيب القرآن بالقلوب، والإنكار بالألسن»[2].

وقد تحقق ذلك الموقف فعليًّا، علىٰ يد الفلاسفة والباطنية، الذين نفوا جملة صفات الإثبات، حسما للباب، ولذلك يؤرخ أبو المعالي الجويني (ت: ٤٧٨هـ)، في نص مهم، للإغراق في كلا الجانبين، الإثبات حتىٰ التشبيه، والتنزيه حتىٰ التعطيل، باعتبارهما انحرافين، متقابلين:

«اعلموا -أرشدكم الله- أن من أعظم أركان الدين: نفي التشبيه، وقد افتتن فيه فئتان، وابتلي عليه طائفتان: فغلت طائفة، **ونفت جملة صفات الإثبات**؛ ظنا منهم أن المصير إلىٰ إثباتها مفض إلىٰ التشبيه، وإلىٰ ذلك صار من أثبت الصانع من الفلاسفة، وإليه مال بعض الباطنية؛ فزعموا أن القديم **لا يوصف بالوجود**، ولكن يقال: إنه ليس بمعدوم، وكذلك لا يوصف بكونه حيا، عالما، قادرا؛ بل يقال: ليس بميت ولا عاجز ولا جاهل، وطردوا ذلك في جملة صفات الإثبات التي تثبت للمحدثات[3] أسماؤها، وقالوا: لو وصفنا الرب بشيءٍ منها، مع اتصاف الحوادث بها: اقتضىٰ ذلك تشبيها.

واختلف هؤلاء في وصف الرب بالقدم، والإلهية، وسائر الصفات التي يختص بها، ولا يشاركه في أسمائه المحدثون؛ فذهب بعضهم إلىٰ التمنع من إثباتها حسما للباب!!»[4].

---

(١) «توجب»: كذا، والأظهر: «يوجب». وقبلها: «فعود مقالتهم..»، كذا في طبعاته، وكأنها: (فقَوْد..).

(٢) التوحيد، لابن خزيمة (٨٧-٨٨) ط الآثار (١/ ٨٠-٨١) ط الرشد، وانظر: (٧٢-٧٣، ١١٣، ١٦٣) ط الآثار، حول نفس الفكرة.

(٣) في الأصل: «المحدثات».

(٤) الشامل في أصول الدين (١٣١-١٣٢). وانظر نقاشًا للباقلاني، مع نفاة الرؤية في الإنصاف (١٨٧-١٨٨)، وانظر -أيضًا-: نهاية الأقدام، للشهرستاني (١٢٧).

علىٰ أن ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ) يرىٰ، في تحليل رائع لهذه المشكلة، أن طرد باب النفي، سوف يشكل علىٰ صاحبه أيضًا، ويضيق عليه المذاهب، ولن يكون أحسن حالًا، مما كان عليه: لو لم يتحكّم، في الباب، أو يتناقض:

«وهذا لازم لجميع العقلاء؛ فإن من نفىٰ بعض ما وصف الله به نفسه، كالرضا والغضب والمحبة والبغض ونحو ذلك، وزعم أن ذلك يستلزم التشبيه والتجسيم، قيل له: فأنت تثبت له الإرادة والكلام والسمع والبصر، مع أن ما تثبته ليس مثل صفات المخلوقين، فقل فيما أثبتَّه[١]، مثل قولك فيما نفيته وأثبته الله ورسوله؛ إذ لافرق بينهما!!

فإن قال: أنا لا أثبت شيئًا من الصفات؛ قيل له: فأنت تثبت له الأسماء الحسنىٰ، مثل حي وعليم وقدير، والعبد يسمىٰ بهذه الأسماء، وليس ما تثبت للرب من هذه الأسماء، مماثلا لما تثبت للعبد؛ فقل في صفاته نظير قولك ذلك في مسمىٰ أسمائه!!

فإن قال: وأنا لا أثبت له الأسماء الحسنىٰ، بل أقول هي مجاز، أو هي أسماء لبعض مبتدعاته، كقول غلاة الباطنية والمتفلسفة؛ قيل له: فلا بد أن تعتقد أنه حق قائم بنفسه، والجسم موجود قائم بنفسه، وليس هو مماثلًا له!!

فإن قال: أنا لا أثبت شيئًا، بل أنكر وجود الواجب؛ قيل له: معلوم بصريح العقل أن الموجود إما واجب بنفسه، وإما غير واجب بنفسه . . .».

وهكذا لا ينتهي طرد النفي، وحسم الباب، علىٰ حد تعبير الجويني السابق، إلا بنفي الوجود الواجب القديم؛ وهذا: «مع الكفر، الذي هو أصل كل كفر: قد كابر القضايا الضرورية»[٢]!!

وهكذا ينتقل بحث الإثبات، إلىٰ أصل إثبات الخالق، بما هو مشاهد من وجود المخلوق، وأن الخالق الغني، القديم الواجب، يستحيل -عقلًا وشرعًا- أن يكون مماثلًا للمخلوق المحدث الممكن في حقيقته، مع أن كلا منهما موجود ثابت، له حقيقة وذات هي نفسه.

---

(١) الأظهر -عندي- هنا أن يقال له: «فقل فيما نفيته. .»؛ فإن البحث معه في إلزامه بإثبات ما نفاه، لا بنفي ما أثبته. والله أعلم.

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٤٢).

يقول الإمام الحافظ أبو أحمد القصاب، الكرجي (ت: بعد ٣٦٠هـ)، في استدلال دقيق، على الفكرة التي ذكرناها:

«قوله: ﴿وَمَكَرُوا۟ وَمَكَرَ ٱللَّهُ وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ﴾ [آل عمران: ٥٤]

رد على الجهمية، ولا أراهم إلا متحكمين، مع جهلهم، فيما يجعلون المكر وأشباهه منه على المجاز:

أفتجيزون لمن يقوله إن قوله: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ﴾: على المجاز لا على الحقيقة، كما المكر وأشباهه على المجاز، لا على الحقيقة؛ **فيوافق الدهري في قوله، وينسب السموات والأرض إلى الأزل؟!**

وما الذي جوز لهم دعواهم فيما يشتهون من المجاز، ولم يجوز لغيرهم فيما يشتهيه، هل هذا إلا التحكم بعينه، بعد الجهل في نفسه»[1]؟!

❁ ❁ ❁

ومن الحق أن نقول هنا: إن المذهب الأشعري لم يكن وحده في ميدان التأثير والتأثر؛ أو بعبارةٍ أدق: لم يكن وحده هو الذي تغيرت بعض قواعده، عما كان عليه الحال في أصل المذهب، ولم يكن هو -وحده- المتلقي عن المؤثرات الخارجة عنه.

فالمعتزلة الذين تقلدوا نفي الصفات -في الوسط الكلامي- وعرفوا به[2]، لم يكونوا في أول أمرهم على مقالة النفي والتجهم، كما يؤرخ لهم ابن تيمية[3]، أو -بعبارةٍ أخرى-: لم تكن الأصول الفلسفية لمقالتهم، قد استقامت ونضجت في مذهبهم، كما يؤرخ لهم الشهرستاني[4]، وهذا ما يؤرخه لنا نص معتزلي مهم:

---

(١) نكت القرآن، للقصاب (١/ ٢١٣-٢١٤)، وانظر نصًّا آخر مطولًا، حول نفس القضية (١/ ٤١٩-٤٢٣هـ).

(٢) يقول ابن عساكر -تبيين كذب المفتري (٣٨٨)- عن أتباع أبي الحسن: «**فإنهم بحمد الله ليسوا معتزلةً ولا نفاةً لصفات الله معطلةً**؛ لكنهم يثبتون له سبحانه ما أثبته لنفسه من الصفات، ويصفونه بما اتصف به في محكم الآيات، وبما وصفه به نبيه ﷺ، في صحيح الروايات..» اهـ، ويقول المقريزي -الخطط (٢/ ٣٥٨)- عن أبي الحسن نفسه: «سلك طريقًا بين النفي الذي هو مذهب أهل الاعتزال، وبين الإثبات الذي هو مذهب أهل التجسيم».

(٣) انظر: شرح العقيدة الأصفهانية (٦٤-٦٥).

(٤) انظر: الملل والنحل (١/ ٤٦)، وانظر ما ذكرته حول ذلك في: أصول الدين عن الطبري (١٧٦).

«اعلم أن شيوخ المتكلمين رحمهم الله، إلىٰ زمن الشيخ أبي هاشم، لم ينصوا علىٰ إثبات الصفات والأحوال، ولا علىٰ نفيها؛ إلىٰ أن صرح بإثباتها أبو هاشم، وصرح بنفيها أبو القاسم البلخي، وأبو علي الجبائي، وأبو بكر بن الإخشاد، والشيخ أبو الحسين، رحمهم الله»[1].

ولم تكن الفلسفة المشائية عاملًا مؤثرًا في الوسط الكلامي، علىٰ طول الطريق، كما قد يُظن، أو يؤرخ لها عادة؛ وإنما تأثر الفلاسفة -بدورهم- بالفكر الكلامي[2]، وفي هذه القضية التي ندرسها: الصفات الإلهية، وما دار حولها؛ وهو أثر نلمسه بوضوح في بعض مصنفات ابن سينا (ت: ٤٢٨هـ):

«اعلم أنه لما ثبت أنه واجب الوجود، وأنه واحدٌ من كلِّ وجهٍ، وأنه منزَّهٌ عن العلل، وأنه لا سبب له بوجهٍ من الوجوه، وثبت أن صفاته غير زائدةٍ علىٰ ذاته، وأنه موصوفٌ بصفات المدح والكمال: **لزم القول بكونه عالمًا، قادرًا، حيًّا، مريدًا، متكلِّمًا، سميعًا، بصيرًا، وغير ذلك من الصفات الحسنىٰ..**»[3].

وهو أثرٌ أشعريٌّ صرفٌ، لا نحتاج إلىٰ كبير جهد في اكتشافه، وإن كان يحاول أن يفسر هذه الصفات فيما بعد، بما يتفق مع فلسفته، فإن ذلك لا ينفي هذا الأثر الذي أشرنا إليه.

بل إننا نلمس نفس الأثر الأشعري عند ابن رشدٍ (ت: ٥٩٥هـ) غريم الأشعرية الشهير:

«وأما الأوصاف التي صرح الكتاب العزيز بوصف الصانع الموجد للعالم بها، فهي أوصاف الكمال الموجودة للإنسان.

---

(١) الكامل في الاستقصاء، لتقي الدين النجراني (٢١٧).

(٢) يشير ابن رشد إلىٰ تأثر الفارابي وابن سينا بالمتكلمين من أهل ملتنا، ويشير إلىٰ قلة تحصيلهم لمذاهب القدماء، يعني: من الفلاسفة. انظر: تهافت التهافت (١/ ١٢٥-١٢٦، ١٤٤)، وأما ابن تيمية فيؤرخ لذلك بقوله: «ابن سينا نشأ بين المتكلمين النفاة للصفات، وابن رشد نشأ بين الكلابية، وأبو البركات نشأ ببغداد بين علماء السنة والحديث؛ فكان كل من هؤلاء: بُعده عن الحق بحسب بعده عن معرفة آثار الرسل، وقربه من الحق بحسب قربه من ذلك» اهـ منهاج السنة النبوية (١/ ٣٥٤)، وانظر نفس الفكرة، بأطول وأوضح مما هنا، في: درء التعارض (٦/ ٢٤٧-٢٤٨).

(٣) ابن سينا: الرسالة العرشية (٢٣-٢٤).

وهي سبعة: العلم، والحياة، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام»[1].

وابن رشد هنا: ليس أكثر من مردد للفكرة الأشعرية في حصر الصفات المعنوية في السبع المذكورة؛ وإلا فليست الصفات السبع هي المذكورة وحدها في القرآن، ولم يدّعِ الأشاعرة أنفسهم ذلك، وإنما تأثر ابن رشد في هذا الحصر -وبكل وضوحٍ- بالفكرة الأشعرية.

ثم إنه، زيادة علىٰ ذلك: بنىٰ فكرة الكمال فيها علىٰ قياس الغائب علىٰ الشاهد، وقد طالما نعاه علىٰ المتكلمين.

ولما كان غرضه من كتابه أن يفحص «عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها»[2]؛ فلقد فحص في القرآن عن الصفات المذكورة فيه بعينين:

إحداهما غشاها الحصر الأشعري، فلم تر ما سواها مما هو مذكور في القرآن والسنة[3].

والعين الأخرىٰ: هي النزعة الباطنية التي أثرت في فلسفته[4]، حتىٰ صرح بأن هذه العقائد الظاهرة التي يذكرها، هي حظ الجمهور، دون الحكماء، وأهل البرهان، الذين يجدون طِلبتهم في كتب القدماء، كما نقلناه عنه آنفا.

ولذلك يعود بعد هذا الحصر **الأشعري** للصفات السبع، وبعينه الأخرىٰ، ومنظاره الباطني: لينتقد فكرة الأشعرية في فهم الصفات المعنوية، وعلاقتها بالذات، وأنها تدل علىٰ معنىٰ وجودي زائد علىٰ الذات المجردة.

---

(١) مناهج الأدلة، لابن رشد (١٦٠).

(٢) السابق (١٣٣).

(٣) قارن ما ذكره بعد ذلك حول الجسمية (١٧٠-١٧٦)، وإشارته إلىٰ اليدين في التهافت (١/ ٥٥١).

(٤) يقول ابن تيمية في نقد مهم، ومتوازن لفلسفته: «وهو يميل إلىٰ باطنية الفلاسفة الذين يوجبون إقرار الجمهور علىٰ الظاهر، كما يفعل ذلك من يقول بقولهم من أهل الكلام والفقه والحديث؛ ليس هو من باطنية الشيعة كالإسماعيلية ونحوهم الذين يظهرون الإلحاد ويتظاهرون بخلاف شرائع الإسلام، وهو في نفي الصفات أسوأ حالًا من المعتزلة وأمثالهم؛ بمنزلة إخوانه الفلاسفة الباطنية». انظر: درء تعارض العقل والنقل (٦/ ٢٣٧-٢٣٨)، وأيضًا (٦/ ٢٤٢).

ثم يعود، وينتقد -أيضًا- وجهة النظر الاعتزالية، ويحيل -وبكل وضوح- علىٰ مذهبه الفلسفي[1].

---

(1) انظر: مناهج الأدلة (١٦٥-١٦٧).

المبحث الثالث
(صفة اليدين)، نموذج تطبيقي

لم يكن تناول الشافعية لمسألة الصفات، وإثباتها: مجرد إثبات للألفاظ التي وردت بها النصوص، دون معرفة لمعناها، أو مجرد ترديد لمسلّمات كلامية، دون بحث آخر للمشكلة.

بل يمكننا -وفي ضوء التراث المتبقي بأيدينا- أن نرصد معالم موقف منهجي متكامل، في البحث، والتحليل، والاستدلال.

واخترنا البحث في (صفة اليدين)، التي هي من أعظم مسائل الصفات ثراء بالنصوص المثبتة لها[1]، علىٰ تنوع سياقاتها، وأنواع دلالاتها، وهو ما يعبر عنه الدارمي (ت: ٢٨٠هـ) بقوله: «ومن يحصي ما في تثبيت يد الله من الآثار والأخبار؟ غير أنا أحببنا أن نأتي منها بألفاظ إذا فكر فيها العاقل استدل علىٰ ضلال هذا الجاهل»[2]!!

ثم هي أيضًا: أوفىٰ مسائل الصفات نموذجًا للإثبات، والاستدلال له، عند الشافعية الذين ندرسهم.

والنص الأساس الذي ندرسه هو لأحد كبار فقهاء الشافعية، ومتكلميهم: عبد العزيز بن يحيىٰ الكناني (ت: ٢٤٠هـ) صاحب الإمام الشافعي، وجليسه،

---

(١) أما في القرآن الكريم، فالآيات فيه معروفةٌ مشهورةٌ، وأما السنة، فيقول شيخ الإسلام: «فقد تواتر في السنة مجيء (اليد)، في حديث النبي، ﷺ» اهـ، الرسالة المدنية (٤٥).

(٢) الرد علىٰ بشر المريسي (٣٦).

ومن هنا تأتي أهمية النص التاريخية: فنحن هنا أمام بحث في الطبقة الأولىٰ من علماء المذهب، طبقة أصحاب الإمام الشافعي.

ثم نَدْلِف منه إلىٰ إلماعةٍ إلىٰ بحوث أحد أهم المشتغلين بالبحث الكلامي، وجدل الخصوم من الشافعية المتقدمين أيضًا، وهو أبو سعيد عثمان بن سعيد الدارمي (ت: ٢٨٠) وبحثه المطول للمسألة في رده علىٰ بشر المريسي، وهو من أوسع النقاشات التحليلية مع النفاة[١].

ثم الإشارة إلىٰ تقريرات إمام الأئمة، محمد بن إسحاق بن خزيمة (ت: ٣١١هـ) وهو أوسع مصادر أصحابنا شافعية إيرادًا لآثار الباب، وتنويعًا لوجوه دلالاتها، مع خلط ذلك ببحوث جدلية مع النفاة[٢].

يتحدث عبد العزيز بن يحيىٰ الكناني (ت: ٢٤٠هـ) في كتابه المهم: (الرد علىٰ الزنادقة والجهمية)، عن الاختلاف مع الجهمية في مسائل الصفات، فيقول:

«يقال للجهمي: أتقول إن لله وجها، وله نفس، وله يد؟

فيقول: نعم؛ ولكن معنىٰ وجه الله: هو الله، ومعنىٰ نفسه: غيبه[٣]، ومعنىٰ يده: نعمته».

قال: «والجواب أن يقال له. .»، فذكر كلامًا يتعلق بالوجه والنفس، ثم قال:

«**وأما قوله في اليد**: إنها نعمة، كما تقول العرب: لك عندي يد!!

---

(١) ينظر بحث الدارمي المطول في الرد علىٰ بشر (٢٥-٤١)، ثم عاد إلىٰ الحديث عن إثبات (الأصابع) (٥٩-٦٣) من ط الفقي، (١/ ٢٢٩-٣٠٠، ٣٦٩-٣٨٠) ط الرشد.

(٢) شغل ذلك خمسة عشر بابًا من أبواب كتاب التوحيد (١١٤-١٦٨) ط الآثار، (١/ ١١٨) وما بعدها، ط الشهوان. وينظر أيضًا للبحث الأثري، النقلي للمسألة: الشريعة، للآجري (٢/ ١١٥) وما بعدها، شرح أصول أهل السنة، للالكائي (٣/ ٤١٢) وما بعدها.

(٣) في الأصل: «عينه»، وهي هكذا في النسخة المحققة من المختصر -ط أضواء السلف- (٣/ ٩٧١)، ولا معنىٰ لها هنا، والتصويب من تلبيس الجهمية (٧/ ٤٧٩) والعبارة فيه: «ومعنىٰ قولي: نفس الله: أريد به: غيب الله» والنسخة المطبوعة، وإن كانت كثيرة الأخطاء، إلا أنها غير محرفةٍ هنا؛ لأن ابن تيمية هكذا قرأها وفهمها عن الكناني، واستدل بها علىٰ رد تأويل الجهمية للنفس بالغيب، وساق كلام الكناني كاملًا في النفس، وهو قاطعٌ في بيان مراده. والظاهر أن ابن القيم يلخص هذا الموضع، لأن مقصوده: ذكر ما يتعلق بـ (اليد)، ولهذا اختلفت العبارة عن نقل ابن تيمية اختلافًا يسيرًا.

فقد قال الله تبارك وتعالىٰ: ﴿بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ﴾، وقال: ﴿فَسُبْحَٰنَ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾، وقال: ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾، وقال: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾، وقال: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾.

قال: فزعم الجهمي أن يد الله: نعمته، **فبدَّل قولًا غير الذي قيل له**؛ فأراد الجهمي أن يبدِّل كلام الله؛ إذ أخبر أن له يدًا، بها ملكوت كلِّ شيءٍ، فبدَّل مكان اليد نعمةً، وقال: العرب تسمي اليد نعمةً؟!

قلنا له: العرب تسمي النعمة يدًا، وتسمي يد الإنسان يدًا؛ فإذا أرادت يد الذات جعلت علىٰ قولها عَلَما ودليلًا، يعقل به السامع كلامها، أنها أرادت يد الذات، وإذا أرادت يد النعمة، جعلت علىٰ قولها علمًا ودليلًا يعقل به السامع عنها، أنها تريد باليد النعمة، ولا تجعل كلامها مشتبهًا علىٰ سامعه. ومن ذلك قول الشاعر: ناولتُ زيدًا بيدي عَطِيَّهْ(١)

فدل بهذا القول علىٰ يد الذات المناولة، وبالياء، حين قال: بيديّ، فجعل الياء استقصاء للعدد، حين لم يكن له غير يدين.

وقال الآخر، حين أراد يد النعمة:

اشكر يدين لنا عليك وأنعما ... شكرا يكون مكافئا للمنعمِ(٢)

فدل علىٰ يد النعمة بقوله: لنا عليك، ثم قال: وأنعمًا، ثم قال: يدين، فجعل النون مكان الياء، لم يستقص بهما العدد؛ فهذا قول العرب ومذهبها في لغاتها.

والله تعالىٰ لم يسم يدًا بنعمة، ولم يسم نعمةً يدًا؛ سمىٰ الله سبحانه اليد يدًا، والنعمة نعمةً، في جميع القرآن..

وذكر نعمته علىٰ زيد، ونعمة النبي ﷺ، عليه، فسماها نعمة، ولم يسمها يدًا.

ثم أخبر سبحانه عن يديه أنهما (يدان) لا ثلاثة، وجعل الياء استقصاء للعدد حين قال:

---

(١) لم أقف علىٰ قائله، ولم أره في مصدرٍ آخر، وفي المحققة -ط أضواء السلف- (٣/ ٩٧٢) ذكر البيت تامًّا في الأصل: «يرعىٰ بها زمنا كنانا [كذا] مخصبًا» وذكر محققه -أيضًا- أنه لم يقف علىٰ قائله.

(٢) لم أقف عليه أيضًا، والبيتان يظهر -لي- فيهما أثر الصنعة، مثل بعض شواهد النحو واللغة.

﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾؛ فدل علىٰ أنهما يدا الذات، لا تتعارف العرب في لغاتها ولا أشعارها، إلا أن هاتين اليدين: يدا الذات؛ لاستقصاء العدد بالياء.

وأما نعم الله: فهي أكثر وأعظم من أن تحصر أو تعد، قال الله تعالىٰ: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَةَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ [النحل: ١٨]».

ثم قال: «واعلم رحمك الله أن قائل هذه المقالة؛ **جاهل بلغة القرآن، وبلغة العرب ومعانيها وكلامها**؛ وذلك أن الله إذا افتتح الخبر عن نفسه بلفظ الجمع، ختم الكلام بلفظ الجمع، وإذا افتتح الكلام بلفظ الواحد، ختم بلفظ الواحد؛ وإنما يعني الخبر عن نفسه، وإن كان اللفظ جمعا . . .؛ لأنها كلمة ملوكية تقولها العرب.

[وروىٰ] أن ابن عباس لقي أعرابيا ومعه ناقة، فقال: لمن هذه؟ فقال الأعرابي: لنا!!

فقال له ابن عباس: وكم أنتم؟

فقال: أنا واحد!!

فقال ابن عباس: هكذا قول الله تعالىٰ: نحن، وخلقنا، وقضينا، إنما يعني نفسه.

والمبهم يرد إلىٰ المحكم، فكل كلمة في القرآن من لفظ جمع، قبلها محكم من التوحيد ترد إليه؛ فمن ذلك قوله: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [الإسراء: ٤]، يرد إلىٰ قوله: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣] . . .، وكذلك قوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَٰمًا﴾ [يس: ٧١]، يرد إلىٰ قوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [سورة ص: ٧١]، فلما افتتح الكلام بلفظ الجمع . . ختم الكلام علىٰ ما افتتحه به، فهذا بيان لقوم يفقهون.

وقد كان أكثر قسم النبي ﷺ، أن يقول: «لا، والذي نفسي بيدِه»، وهذا لا يليق بالنعمة، وهذا قول النبي يصدِّق كتابَ الله»[1].

---

(١) نقله ابن القيم في الصواعق المرسلة، كما في مختصره (٤١٠-٤١٣)، وكتاب الكناني مفقود، كما سبقت الإشارة إليه في ترجمته، من فصل: السلفيون وتراثهم السلفي.

إن الكناني (ت: ٢٤٠هـ) يبدأ نقاشه مع النفاة، بتقرير أن حمل (اليد) علىٰ النعمة، أو نحو ذلك من محاملها المعروفة في الجدل الكلامي، هو خروج عن مسلك (الإقرار) و(الإمرار)، الذي سبق لنا بحثه، وتورط في حَمْأة (**التبديل**): «فزعم الجهميُّ أن يد الله: نعمته، فبدَّل قولًا غير الذي قيل له؛ فأراد الجهميُّ أن يبدِّل كلام الله..».

ومن البديهي أن أحدًا من النفاة، لم يمحُ آيات الإثبات من مصحفه، ولم ينف ثبوتها في (**التنزيل**)؛ وإنما (التبديل) هنا هو (التبديل التأويلي) الذي سبق أن أشرنا إليه؛ تبديل المعنىٰ، عن وجهه المراد به، إلىٰ معنىٰ آخر محدث، مخالف لطرائق أهل الإثبات، ومسالك استنباط النص المعروفة لدىٰ السلف، كما قررناه في بحثنا لقاعدة (أمروها كما جاءت)؛ ولذلك يبدأ الكناني مع (الجهمية) بتقرير مقام (التنزيل) المتفق عليه:

«يقال للجهمي: أتقول إن لله وجهًا، وله نفسٌ، وله يدٌ؟ فيقول: نعم؛ ولكن معنىٰ وجه الله: هو الله..».

يقول الدارمي (ت: ٢٨٠هـ)، في حواره مع خصمه، في هذا المقام: «وما أحسب هذا المريسي، إلا وهو علىٰ يقين من نفسه: أنها تأويل ضلال، ودعوىٰ محال؛ غير أنه مكذب الأصلَ، متلطِّف لتكذيبه بمحال التأويل؛ كيلا يفطن لتكذيبه أهل الجهل...»[1].

ويقول ابن خزيمة (ت: ٣١١هـ): «وزعمت الجهمية المعطلة: أن معنىٰ قوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] أي: نعمتاه؛ وهذا تبديل، لا تأويل!!

والدليل علىٰ نقض دعواهم هذه: أن نعم الله كثيرة، لا يحصيها إلا الخالق البارئ، ولله يدان، لا أكثر منهما، كما قال لإبليس عليه لعنة الله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، فأعلمنا جل وعلا أنه خلق آدم بيديه.

فمن زعم أنه خلق آدم بنعمته، كان مبدلًا لكلام الله...

---

(١) الرد علىٰ بشر (٣٣)، وانظر أيضًا في تعبيره عن تأويلات النفاة، بأنها «تأويل ضلال»: الرد علىٰ الجهمية، ف (٣٦٧، ٣٩٩).

وزعم بعض الجهمية: أن معنىٰ قوله: «خلق الله آدم بيديه»؛ أي: بقوته، فزعم أن اليد هي القوة، **وهذا من التبديل أيضًا**، وهو جهل بلغة العرب..»[١].

يعتمد النفاة في تأويلهم لنصوص صفة (اليد) بالنعمة تارة، أو بالقدرة تارة أخرىٰ، علىٰ أن ذلك وارد معروف في لغة العرب، ويذكرون الشواهد التي تؤيد أن (اليد) ربما أطلقت، وأريد بها ذلك، دون (اليد) التي هي صفة قائمة بالموصوف؛ فكذلك هذه النصوص التي يستدل بها أهل الإثبات، إنما تحمل علىٰ النعمة تارة، وعلىٰ القدرة تارة أخرىٰ؟

فيرد الكناني (ت: ٢٤٠هـ) علىٰ ذلك بأن (اليد) وإن أطلقت في محاملها علىٰ ذلك، وإن قدر أنها من المشترك اللفظي، الذي يراد به (الصفة) مرةً، ويراد به (القوة)، أو (النعمة)، مرةً أخرىٰ، أو قدر أن ذلك من باب (الحقيقة) و(المجاز)، أو ما كان من وجوه الاحتمالات، وطرائق البيان؛ فإن العرب لا تدع كلامها مرسلا، همَلا، مُلْتبسا علىٰ السامع، أو القارئ؛ بل لا بد أن تصل بكلامها، ما يبين عن المعنىٰ، ويحدد مراد القائل من تلك المحامل؛ فمتىٰ أرادت (يد الذات)، فلا بد أن يكون في سياق الكلام من القرائن المقالية، أو الحالية: ما يبين المراد، وإذا أرادت (النعمة)، أو (القدرة)، وصلت ذلك بما يبين مرادها، ولم تدع كلامها مجملًا، مبهمًا، ملتبسًا علىٰ السامع في محامله.

وههنا، في سياق (اليدين): دلت القرائن القطعية، اللفظية، والسياقية، وطرائق الاستعمال، علىٰ أن (اليد): هي (يد الذات)، التي هي صفة الموصوف، لائقة بحاله، فصفة الخالق، لائقة بما للخالق من الكمال، والجمال، والجلال، وصفة المخلوق، إنما تلائمه، وتناسبه[٢].

---

(١) التوحيد (١٦٤-١٦٦) ط الآثار.

(٢) يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، في نقاشٍ له مع بعض من ينفي الصفة: «هب أنه يجوز أن يعني باليد حقيقة اليد، وأن يعني بها القدرة أو النعمة، أو يجعل ذكرها كنايةً عن الفعل؛ لكن ما الموجِب لصرفها عن الحقيقة؟ فإن قلت: لأن اليد هي الجارحة، وذلك ممتنعٌ علىٰ الله سبحانه؟ قلت لك: هذا ونحوه يوجِب امتناع وصفه بأن له يدًا من جنس أيدي المخلوقين؛ وهذا لا ريب فيه؛ لكن لِمَ لا يجوز أن يكون له (يد) تناسب ذاته تستحق من صفات الكمال ما تستحق الذات؟ قال: ليس في العقل والسمع ما يحيل هذا!! قلت: فإذا كان هذا ممكنًا، وهو حقيقة اللفظ؛ فلم يصرف عنه اللفظ إلىٰ =

يقول الدارمي (ت: ٢٨٠هـ) في تحرير ذلك المعنىٰ الذي أشار إليه الكناني:

«فإذا ادعيت أن اليد قد عرفت في كلام العرب أنها: (نعمة)، و(قوة)؟

قلنا لك: أجل، ولسنا بتفسيرها منك أجهل؛ غير أن تفسير ذلك يستبين في سياقة كلام المتكلم، حتىٰ لا يحتاج له من مثلك إلىٰ تفسير.

إذا قال الرجل: «لفلان عندي يد أكافئه عليها»، علم كل عالم بالكلام أن يد فلان، ليست ببائنة منه، موضوعة عند المتكلم؛ وإنما يراد بها النعمة التي يشكر عليها.

وكذلك إذ قال: «فلان لي يد، وعضد، وناصر»، علمنا أن فلانا لا يمكنه أن يكون نفسَ يده -عضوَه- ولا عضده؛ فإنما عنىٰ به النصرة والمعونة والتقوية.

فإذا قال: «ضربني فلان بيده، وأعطاني الشيء بيده، وكتب لي بيده»: استحال أن يقال: ضربني بنعمته، وعلم كل عالم بالكلام أنها اليد التي بها يضرب، وبها يكتب، وبها يعطي؛ لا النعمة.

كما قال الله تعالىٰ ﴿أُوْلِي ٱلْأَيْدِي وَٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [سُورَةُ صٓ: ٤٥]، أي: أولي البصر والعقول بدين الله؛ لأن كل الناس: أولي[1] أيدي وأبصار؛ فلما خص هؤلاء الأنبياء بها؛ علم كل عالم أنها ليست بالأيدي التي يُضرب بها، ويكتب بها؛ لِمَا أن الناس كلهم أولو أيدي وأبصار، التي هي الجوارح[2].

لا يجوز الكلام في آيات الصفات، وأحاديث الإثبات لها، ونفي المثلية عنها، والإيمان بها، إلا بما يعرف من اللغة العربية، علىٰ سياق الكلام، وملازمته، والله أعلم.

= مجازه؟ وكل ما يذكره الخصم من دليل يدل علىٰ امتناع وصفه بما يسمىٰ (يد)، وصحت الدلالة؛ سلم له: أن المعنىٰ الذي يستحقه المخلوق، منتف عنه؛ وإنما حقيقة اللفظ وظاهره: (يد) يستحقها الخالق، كالعلم والقدرة؛ بل كالذات والوجود» اهـ، مجموع الفتاوىٰ (٦/٣٦٧)، وهو في الرسالة المدنية (٥٤-٥٥).

(١) «أولي»: كذا في جميع طبعات الكتاب التي راجعتها، وهي أربعةٌ؛ فإن لم يكن ذلك من تحريف النساخ، فوجهها: حكاية لفظ الآية.

(٢) فقرة: «كما قال الله تعالىٰ . . .» إلىٰ: «.. الجوارح». فيها نقصٌ في ط الفقي، وصححتها من ط أضواء السلف، ت: منصور السماري، وط الرشد، ت: رشيد الألمعي.

ولا يجوز لك أيها المريسي: أن تنفي اليد، التي هي اليد، لما أنه وجد في كلام العرب: أن اليد قد تكون نعمة، وقوة؛ ولكن هذا في سياق الكلام معقول، وذلك في سياق الكلام معقول . . .

فلما قال الله ﷻ: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [سُورَةُ صٓ: ٧٥]: استحال فيها كل معنىٰ؛ إلا اليدين. كما قال العلماء الذين حكينا عنهم.

فليس من ذكر هذه الأيدي شيء، إلا ذلك في سياق الكلام معقول، والشاهد بتفسيرها ينطق في نفس كلام المتكلم.

فإن صرفت منه معنىً مفهومًا، إلىٰ غير مفهوم؛ استحال. وإن صرفت عامًّا إلىٰ خاصٍّ استحال، وإن صرفت خاصًّا منه إلىٰ عامٍّ، استحال، أو بطل معناه»[١].

إن هذا البحث والتأصيل من الدارمي (ت: ٢٤٠هـ) إنما ينبض بروح إمامه المؤسس، الشافعي (ت: ٢٠٤هـ)، وينطق عن لسانه، ويفرع علىٰ أصوله، وبيانه، وهذا أحد أهم مقاصد إيراد هذا النص بطوله[٢].

وإذا كانت موارد نسبة (اليد) إلىٰ رب العالمين، كلها تدل بظاهر الكلام، بل بنصه القاطع: علىٰ أنها من إضافة الصفة إلىٰ الموصوف، ولم يرد بنص كتاب، ولا سنة، ولا قول صاحب، ولا إجماع محفوظ لأهل العلم: أنها مؤولة عن ظاهر الكلام؛ لم يبق لنفاة الصفة: حجة يعتمدون عليها[٣]، ولا ينفعهم أن وجدوا في لغات العرب، أن (اليد) قد تطلق، ويراد بها النعمة، أو القوة، أو نحو ذلك من المحامل. فإن علم الطريق، ومنار الهدىٰ في ذلك كله: هو بيان رسول الله ﷺ للناس ما نزل إليهم، من عند ربهم،

---

(١) الرد علىٰ بشر (٣٩-٤٠) ط الفقي، وانظر أيضًا: (١/٢٨٩-٢٩١) ط الرشد، (١٢٤-١٢٥) ط أضواء السلف.

(٢) راجع القواعد والنصوص التأسيسية للإمام، التي نقلناها في مبحث: (الدليل السمعي ومكانته)، في الباب الأول من هذه الدراسة، وراجع أيضًا ما نقلناه في مبحث: (أَمِرُّوها كما جاءت).

(٣) يقول ابن القيم: «ورد لفظ (اليد) في القرآن والسنة، وكلام الصحابة والتابعين، في أكثر من مائة موضعٍ؛ ورودًا متنوعًا متصرفًا فيه، مقرونًا بما يدل علىٰ أنها (يد) حقيقة؛ من الإمساك، والطيِّ، والقبض، والبسط، . . .». انظر: مختصر الصواعق المرسلة (٤١٥).

وهداه الذي أرسله به رب العالمين[١].

إننا نجد ذلك التقرير للبناء علىٰ ما تعرفه العرب في مثل هذه السياقات، والاحتجاج بلسان العرب علىٰ النفاة، عند الإمام أبي الحسن الأشعري (ت: ٣٢٤هـ)[٢].

❀ ❀ ❀

يلخص الإمام ابن خزيمة (ت: ٣١١هـ) معالم المنهج السلفي في باب الصفات، في بحوثه العديدة مع نفاة صفة اليدين، ويرد عليهم تهمة التشبيه التي يرمون بها أهل الإثبات، ويتخذونها تعِلة لنفي ما أتت به النصوص:

«فتدبروا يا أولي الألباب، ما نقوله في هذا الباب، في ذكر اليدين، كنحو قولنا في ذكر الوجه والعينين؛ تستيقنوا بهداية الله إياكم، وشرحه جل وعلا صدوركم للإيمان بما قصه الله جل وعلا، في محكم تنزيله، وبيّنه علىٰ لسان نبيه ﷺ، من صفات خالقنا ﷻ، وتعلموا بتوفيق الله إياكم، **أن الحق والصواب والعدل، في هذا الجنس: مذهبُنا، مذهبُ أهل الآثار، ومتبعي السنن.**

وتقفوا علىٰ جهل من يسميهم مشبهة؛ إذ الجهمية المعطلة جاهلون بالتشبيه؛ نحن نقول: لله جل وعلا يدان، كما أعلمنا الخالق البارئ في محكم تنزيله، وعلىٰ لسان نبيه المصطفىٰ ﷺ، ونقول: كلتا يدي ربنا ﷻ يمين، علىٰ ما أخبر النبي ﷺ، ونقول: إن الله ﷻ يقبض الأرض جميعًا بإحدىٰ يديه، ويطوي السماء بيده الأخرىٰ، وكلتا يديه يمين، لا شمال فيهما.

ونقول: من كان من بني آدم سليم الأعضاء والأركان، مستوي التركيب، لا نقص في يديه، أقوىٰ بني آدم وأشدهم بطشا، له يدان: عاجز عن أن يقبض علىٰ قدر أقل من شعرة واحدة، من جزء من أجزاء كثيرة، علىٰ أرض واحدة من سبع أرضين!!

---

(١) راجع ما نقلناه في مبحث: (أمِرُّوها كما جاءت)، حول تقرير الإمام الشافعي لهذا المعنىٰ.

(٢) انظر كلام الأشعري، بطوله في: الإبانة (٦٢-٦٧) ط السلفية، محب الدين الخطيب.

ولو أن جميع من خلقهم الله من بني آدم إلىٰ وقتنا هذا، وقضىٰ خلقهم إلىٰ قيام الساعة، لو اجتمعوا علىٰ معونة بعضهم بعضا، وحاولوا علىٰ قبض أرض واحدة من الأرضين السبع بأيديهم؛ كانوا عاجزين عن ذلك، غير مستطيعين له. وكذلك لو اجتمعوا جميعًا علىٰ طي جزء من أجزاء سماء واحدة، لم يقدروا علىٰ ذلك، ولم يستطيعوا، وكانوا عاجزين عنه!!

فكيف يكون -يا ذوي الحجا- من وصف يد خالقه بما بيَّنَّا من القوة والأيدي[1]، ووصف يد المخلوقين بالضعف والعجز= مشبِّهًا يد الخالق بيد المخلوقين؟!

أو كيف يكون مشبِّهًا: مِن يثبت أصابع، علىٰ ما بيَّنه النبيُّ المصطفىٰ ﷺ، للخالق البارئ؟

فكيف يكون من يثبِّت لله ﷻ يدين؛ علىٰما ثبَّته الله لنفسه، وثبَّته له نبيُّه ﷺ؛ مشبِّهًا يدي ربِّه بيدي بني آدم؟

نقول: لله يدان مبسوطتان، ينفق كيف يشاء، بهما خلق الله آدم عليه السلام، وبيده كتب التوراة لموسىٰ عليه السلام، ويداه قديمتان لم تزالا باقيتين، وأيدي المخلوقين: محدَثةٌ غير قديمةٍ، فانيةٌ غير باقيةٍ، باليةٌ تصير ميتة، ثم رميمًا، ثم ينشئه الله خلقًا آخر: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ﴾؛ فأي تشبيهٍ يلزم أصحابَنا، أيُّها العقلاء، إذا ثبَّتوا للخالق، ما ثبَّته الخالق لنفسه، وثبَّته له نبيُّه المصطفىٰ ﷺ؟!

وقول هؤلاء المعطلة؛ يوجِب أن كل من يقرأ كتاب الله، ويؤمن به، إقرارًا باللسان، وتصديقًا بالقلب: فهو مشبِّه!! لأن الله ما وصف نفسه في محكم تنزيله، بزعم هذه الفرقة، ومن وصف يد خالقه فهو يشبه الخالق بالمخلوق!!

فيجب، علىٰ قود مقالتهم: أن يكفر بكل ما وصف الله به نفسه في كتابه، وعلىٰ لسان نبيه ﷺ، عليهم لعائن الله . . .

نقول: لو شبه بعض الناس، يد قوي الساعدين، شديد البطش، عالمٍ بكثير من الصناعات، جيد الخط، سريع الكتابة، بيد ضعيف البطش، من الآدميين،

---

(١) قال محققه -د. الشهوان-: «كذا في جميع النسخ، ولعلها: الأيد، بدون ياء». اهـ

خِلْوٍ من الصناعات والمكاسب، أخرقَ، لا يحسن أن يخط بيده كلمة واحدة . . .، أو يقول له: يدك شبيهة بيد قرد، أو خنزير، أو دب، أو كلب، أو غيرها من السباع =أَما يقول له سامع هذه المقالة -إن كان من ذوي الحجا والنُّهَىٰ-: أخطأتَ يا جاهلُ التمثيلَ، ونكّست التشبيه، ونطقت بالمحال من المقال؛ ليس كل ما وقع عليه اسم اليد؛ جاز أن يشبه ويمثل إحدىٰ اليدين بالأخرىٰ؟!

وكل عالم بلغة العرب، فالعلم عنده محيط: أن الاسم الواحد قد يقع علىٰ الشيئين، مختلفي الصفة، متبايني المعاني»[1].

وإذا كان البحث الكلامي هنا، والتقرير العقدي لصفة اليدين، عند السلفيين، يعتمد علىٰ فهم نصوص الصفات، في ضوء ما هو معروف من معانيها في اللغة؛ فإنه يعتمد، كذلك، علىٰ السياق، وأقوال السلف، وآثارهم، في استبعاد ما لا يصلح حمل (النص) المعين عليه، وإن كان له مساغ في اللغة؛ وهذا مسلك بين مقرر في النصوص التي نقلناها هنا، لإثبات صفة اليدين[2].

ومن الأمثلة التطبيقية التي نحتاجها هنا: ما ذكره قوام السنة الأصبهاني (ت: ٥٣٥هـ)، في مواضع عديدة من كتابه، حول صفة اليدين، وإثباتها؛ غير أنه في أحد نصوصه المهمة، يستعين بمسلك (السبر والتقسيم)[3]؛ حيث يعمد إلىٰ حصر المعاني التي تدور حولها (اليد)، ليستبعد ما لا يصلح للمقام، والسياق، قبل أن يقرر مذهب السلف في صفة (اليد):

---

(١) التوحيد، لابن خزيمة (١٦١-١٦٤) باختصارٍ، (١/ ١٩٣) وما بعدها، ط الشهوان. ثم طول الإمام البحث مع النفاة، وذكر طائفة من نصوص الباب، وبين بطلان تأويلاتهم لها، ومنافاة ما ذكروه لسياق الكلام، ومعاني النصوص. فانظره بطوله في الموضع المذكور.

(٢) راجع أيضًا ما ذكرناه حول: الدليل السمعي، وإشكالية التأويل، في الباب الأول من الدراسة.

(٣) هو أحد المسالك الجدلية المعروفة، ويعتمد عليه الأصوليون في مباحث العلة. يقول الغزالي: «وهو دليلٌ صحيحٌ؛ وذلك بأن يقول: هذا الحكم معلَّلٌ، ولا علة له إلا كذا أو كذا؛ وقد بطل أحدهما، فتعين الآخر»، اهـ المستصفىٰ (٢/ ٢٩٥). وحول هذا المسلك في البحث الكلامي، انظر: الاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي (١٢-١٣)، وانظر بحثًا مهمًّا حول ذلك، لشيخنا د. حسن الشافعي: المدخل إلىٰ دراسة علم الكلام (١٩٣-١٩٦).

«وكذلك القول فيما يضارع هذه الصفات[1]، كقوله تعالىٰ: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾، وقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾، وقوله: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾، وقول النبي ﷺ: «**حتىٰ يضعَ الجبَّارُ فيها قدَمَه**» . . .

وأمثال هذه الأحاديث؛ فإذا تدبره متدبر، ولم يتعصب: بان له صحة ذلك، وأن الإيمان واجب، وأن البحث عن كيفية ذلك باطل.

وهذا لأن اليد في كلام العرب: تأتي بمعنىٰ القوة، يُقال: لفلان يد في هذا الأمر، أي: قوة؛ وهذا المعنىٰ لا يجوز في قوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾، وقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾، لأنه لا يقال: لله قوتان.

ومنها: اليد بمعنىٰ النعمة، والصنيعة، يقال: لفلان عند فلان يد؛ أي: نعمة وصنيعة، وأيْدَيْتُ عند فلان، يدا؛ أي: أسديت إليه نعمة، ويديت عليه، أي: أنعمت عليه. . ؛ وهذا المعني أيضًا لا يجوز في الآية؛ لأن تثنية اليد تبطله؛ لا يقال: لله نعمتان.

وقد تأتي اليد بمعنىٰ النصرة، والتعاون؛ وقال رسول الله، ﷺ: «**وهم يدٌ علىٰ مَن سواهم**»؛ أي: يعاون بعضهم بعضًا علىٰ من سواهم من الكفار. وهذا أيضًا لا يجوز لأنه لا يجوز أن يقال: لما خلقت بنصرتي.

وقد تكون اليد بمعنىٰ: الملك والتصرف. يقال: هذه الدار في يد فلان؛ أي في تصرفه وملكه؛ وهذا أيضًا لا يجوز، لتثنية اليد؛ وليس لله تعالىٰ: مُلكان، وتصرفان.

ومنها اليد التي هي معروفة. فإذا لم تحتمل الأوجه التي ذكرنا؛ لم يبق إلا اليد: المعلوم كونها، والمجهولة كيفيتها.

ونحن نعلم يد المخلوق وكيفيتها، لأنا نشاهدها ونعاينها فنعرفها، ونعلم أحوالها، ولا نعلم كيفية يد الله تعالىٰ، لأنها لا تشبه يد المخلوق، وعلم كيفيتها علم الغيب؛ ولا يعلم الغيب إلا الله تعالىٰ. بل نعلم كونها معلومة، لقوله تعالىٰ، وذكره لها فقط، ولا نعلم كيفية ذلك، وتأويلها».

---

(١) ذكر قبل ذلك إثبات صفة (الاستواء)، بمثل هذا المسلك، وسوف يأتي في مبحثه، إن شاء الله.

ثم يبين أن ذلك المسلك: مطرد في عامة الصفات التي ذكرها، من الوجه، والقدم، والكف، والإصبع:

«وكذلك القول في جميع الصفات؛ يجب الإيمان به، ويترك الخوض في تأويله، وإدراك كيفيته»[1].

❀ ❀ ❀

من الواضح أن مقالة (النفي)، في تأريخ أهل الإثبات، بأجمعهم: تبدأ من (الجهمية)؛ فالكناني يرىٰ أن تأويل اليد بالنعمة، هو تأويل الجهمية، كما في النص الذي نقلناه عن الكناني آنفا، وهو الأمر الذي نجده عند ابن خزيمة، والصابوني، بل فيما بين أيدينا من المصنفات السلفية، بأسرها[2].

ومن خارج الوسط الشافعي: نجد الإمام أبا حنيفة يقول: « .. فما ذكر الله تعالىٰ في القرآن من ذكر الوجه واليد والنفس، فهو له صفات، بلا كيف؛ **ولا يقال: إن يده: قدرتُه، أو: نعمتُه؛ لأن فيه إبطال الصفة، وهو قول أهل القدر والاعتزال**»[3].

ويقول الإمام الترمذي -صاحب السنن- (ت: ٢٧٩هـ): «وقد ذكر الله ﷻ في غير موضع من كتابه اليد والسمع والبصر، **فتأولت الجهمية هذه الآيات**، ففسروها علىٰ غير ما فسر أهل العلم، وقالوا: إن الله لم يخلق آدم بيده؛ وقالوا: إن معنىٰ اليد ههنا: القوة»[4].

---

(١) الحجة في بيان المحجة (٢/ ٢٥٩-٢٦٢).

(٢) انظر - علىٰ الترتيب: الرد علىٰ بشر (٣٨، ٥٩، ٦٢)، والرد علىٰ الجهمية (١٩٨، ٢٠١) للدارمي، التوحيد، لابن خزيمة (١٣٤، ١٦٤، ١٦٦)، عقيدة السلف، للصابوني (١٦١-١٦٢). وانظر أيضًا: التنبيه والرد، للملطي (١٣٥)، الشريعة للآجري (٢/ ١٢٧).

(٣) الفقه الأكبر (٣٦-٣٧)، وانظر: شرح الطحاوية (١/ ٢٦٤-٢٦٥).

(٤) سنن الترمذي، مع تحفة الأحوذي (٣/ ٣٣٢). وانظر حول هذه الفكرة: الإبانة الكبرىٰ، لابن بطة (٣/ ٣/ ٣١٦-٣١٧) الاختلاف في اللفظ، لابن قتيبة (٤٠)، نكت القرآن، للقصاب (١/ ٣١٦) وينسب الطبري هذه التأويلات إلىٰ أهل الجدل. انظر: أصول الدين عند الطبري (٢٩٧). **ونحن نجد هذه التأويلات -بالفعل- في كتب المعتزلة** الموجودة بين أيدينا. انظر: شرح الأصول الخمسة (٢٢٨)، تنزيه القرآن عن المطاعن (٢٣٠-٢٣١)، رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٠٧-١٠٨).

ومن نقطة بدء المقالة، بحسب هذا التأريخ، نقف علىٰ واحد من أهم وجوه الرد عليها، عند أهل الحديث، المثبتة: أنها مقالة مبتدعة، خالفت مسلك أهل العلم، المرجوع إليهم؛ وهو مأخذ (سلفي) ظاهر، في البحث والنظر.

يقول الدارمي (ت: ٢٨٠هـ): «**وإنما جئت بهذه الأخبار كلها، ليعلم الناس أن القوم مخالفون لما قال الله ورسوله، وما مضىٰ عليه الصحابة والتابعون، وأنهم في ذلك علىٰ غير سبيل المؤمنين، ومحجة الصادقين!!**

وقد ادعىٰ المريسي أيضًا وأصحابه: أن يد الله نعمته.

قلت لبعضهم إذا يستحيل في دعواكم أن يقال: خلق الله آدم بنعمته؛ أقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]: أنعمتان من أنعمه قط مبسوطتان؟ فإن أنعمه أكثر من أن تحصىٰ؛ أفلم يبسط منها علىٰ عباده إلا اثنتين، وقبض عنهم ما سواهما في دعواكم؟!

فحين رأينا كثرة نعم الله المبسوطات علىٰ عباده، ثم قال: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]؛ علمنا أنهما بخلاف ما ادعيتم.

ووجدنا أهل العلم ممن مضىٰ يتأولونها خلاف ما تأولتم، ومحجتهم أرضىٰ، وقولهم أشفىٰ ... فمن يلتفت بعد هذا إلىٰ تأويل هذا المريسي، ويدع تأويل هؤلاء الأئمة؟»[١].

وسوف نجد هذا المسلك السلفي عند الشافعية، في الاحتجاج لفهم الصفة، بآثار السلف، وما هو معروف في اللغة = عند (أديب السُّنة)، وعالمها: أبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة (ت: ٢٧٦هـ)، في رده علىٰ الجهمية ما تأولوه، وذكره منه: تأويلهم لليد، بالنعمة[٢].

❀ ❀ ❀

يحرر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله (ت: ٧٢٨هـ) هذا المقام، في نقاشه مع مخالفه، حول صفة اليد، فيقول له:

---

(١) الرد علىٰ بشر (٣٨). وقد سبق نقل الآثار السلفية التي ذكرها هنا عن عكرمة، وابن أبي مليكة، وعاصم الجحدري؛ في مبحث: (أمِرُّوها كما جاءت).

(٢) انظر: الاختلاف في اللفظ، والرد علىٰ الجهمية (٤٠-٤٣).

«قلت له: بلغك أن في كتاب الله، أو في سنة رسول الله ﷺ، أو عن أحد من أئمة المسلمين: أنهم قالوا: المراد باليد خلاف ظاهره، أو الظاهر غير مراد؟

أو هل في كتاب الله آية تدل علىٰ انتفاء وصفه باليد دلالة ظاهرة؛ بل أو دلالة خفية؟

فإن أقصىٰ ما يذكره المتكلف قوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ وقوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾؛ وهؤلاء الآيات إنما يدللن علىٰ انتفاء التجسيم والتشبيه؛ أما انتفاء (يد) تليق بجلاله؛ فليس في الكلام ما يدل عليه بوجه من الوجوه.

وكذلك هل في العقل ما يدل دلالة ظاهرة، علىٰ أن الباري لا (يد) له البتة؟ لا يدا تليق بجلاله، ولا يدا تناسب المحدثات؟ وهل فيه ما يدل علىٰ ذلك أصلًا؛ ولو بوجه خفي؟

فإذا لم يكن في السمع، ولا في العقل، ما ينفي حقيقة اليد، البتة؛ وإن فرض ما ينافيها، فإنما هو من الوجوه الخفية -عند من يدعيه-؛ وإلا ففي الحقيقة إنما هو شبهة فاسدة.

فهل يجوز أن يملأ الكتاب والسنة من ذكر (اليد)، وأن الله تعالىٰ خلق بيده، وأن ﴿يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾، وأن الملك بيده، وفي الحديث ما لا يحصىٰ؛ ثم إن رسول الله ﷺ، وأولي الأمر: لا يبينون للناس أن هذا الكلام لا يراد به حقيقته ولا ظاهره، حتىٰ ينشأ جهم بن صفوان، بعد انقراض عصر الصحابة، فيبين للناس ما نزل إليهم علىٰ نبيهم، ويتبعه عليه بشر بن غياث، ومن سلك سبيلهم من كل مغموص عليه بالنفاق؟!

وكيف يجوز أن يعلمنا نبيُّنا ﷺ كلَّ شيءٍ حتىٰ الخِراءة، ويقول: «ما تركت من شيءٍ يقرِّبكم إلىٰ الجنة، إلا وقد حدَّثتكم به، ولا من شيءٍ يبعدكم عن النار، إلا وقد حدَّثتكم به»، «تركتكم علىٰ البيضاء، ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها بعدي إلا هالكٌ»، ثم يترك الكتاب المنزَّل عليه، وسنَّته الغرَّاء مملوءةً مما يزعم الخصم أن ظاهره تشبيهٌ وتجسيمٌ، وأن اعتقاد ظاهره ضلالٌ، وهو لا يبيِّن ذلك ولا يوضِّحه؟

وكيف يجوز للسلف أن يقولوا: أمِرُّوها كما جاءت، مع أنَّ معناها المجازيَّ هو المراد، وهو شيءٌ لا يفهمُه العرب، حتىٰ يكون أبناء الفرس والروم أعلمَ بلغة العرب من أبناء المهاجرين والأنصار؟»[1]!!

❁ ❁ ❁

وعلىٰ حين يحكي الأشعري -في غير موطن من كتبه- هذه التأويلات عن المعتزلة والجهمية[2]، ويناقشها الباقلاني، ويرد عليها، بنحو ما وجدناه عند أهل الحديث المثبتة، ويثبت أن لله ﷻ وجها، ويدين[3]؛ فلقد اتجه المذهب -بعد أئمته المتقدمين- إلىٰ تبني هذه التأويلات، لليدين، وكذلك الوجه، وغيرهما من نصوص الصفات.

وقد رصد ابن العربي (ت: ٥٤٣هـ) ذلك التفاوت بين موقف متقدمي أصحابه، الأشاعرة، وموقف متأخريهم[4]، وهو الموقف الذي رأيناه عند الجويني والرازي والآمدي، وغيرهم كثير[5].

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٣٦٧-٣٦٩)، وهو في الرسالة المدنية (٥٥-٥٩).

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين (١/ ٢٤٨، ٢٦٠، ٢/ ٢٠٥-٢٠٦)، الإبانة (٦٢-٦٧) ط السلفية، وينسب - ص(٦٣) تأويل اليد بالنعمة إلىٰ أهل البدع. وانظر أيضًا: رسالة أهل الثغر (٧٢-٧٣).
تنبيه: في ط د. فوقية ص(١٢٦) بعد الخبر المأثور: «. . خلق آدم بيده. .» زيادة: «أي: بيد قدرته سبحانه»، وهي زيادةٌ مقحمةٌ، ليست من كلام الأشعري في شيءٍ، بل عامة بحث الأشعري هنا في رد هذه التأويلات، وقد تفردت بها إحدىٰ النسخ الخطية غير الموثوق في زياداتها. انظر مقدمة المحققة (١٨٨) حيث تعترف أن بها عبارات مدسوسة، ورغم ذلك تثبتها (؟!!) ربما لأنها ترىٰ: «أن هذه الزيادات تؤكد -بصفة عامة- اتجاه السلف» وهذا لا يبرِّر إثبات مثل هذه الزيادات، لو كان صحيحًا؛ فكيف وهو غير صحيح بالمرة؟! وانظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة (١/ ٣٥٢-٣٥٦)، ولم ترد هذه العبارة في الطبعات الأخرىٰ التي وقفت عليها، كما أشرت إلىٰ طبعة السلفية، أو طبعة الهند -ضمن مجموع- (٢٣٨)، أو ط دار البيان ص(٩٧)، وقد نقله ابن تيمية -تلبيس الجهمية (٢/ ٢٢) ط قاسم، (٣/ ٣٣٨) ط المجمع- دون العبارة المقحمة.

(٣) انظر: التمهيد (٢٥٨-٢٦٠) ط مكارثي.

(٤) انظر: العواصم من القواصم (٢٢٠).

(٥) انظر: الإرشاد (١٤٦)، أساس التقديس (١٦٣)، أبكار الأفكار (١/ ٤٥٤-٤٥٥) وهو يرفض تأويل اليدين بالنعمة، ويتأولها بالقدرة. وانظر -أيضًا-: شرح المواقف (٨/ ١١١) وهو متابع -هنا كعادته- لموقف الآمدي.

في حين أن ابن عساكر (ت: ٥٧١هـ) وقد رصد موقف الإمام في الإبانة، خاصة، ينكر أن يكون أصحابه قد خالفوا ما فيها[1].

غير أن ابن عساكر، وقد أتىٰ بعد الجويني (ت: ٤٧١هـ) والغزالي (ت: ٥٠٥هـ) شعر بأن منزع التأويل لهذه الصفات، التي أثبتها الله لنفسه «في محكم الآيات»، وأثبتها له نبيه في «صحيح الروايات»، علىٰ حد تعبيره، قد استقر في المذهب؛ فاحتاج أن يفسر ذلك بأنه كان مراعاة لحال المشبهة والمجسمة. . ، فسلكوا التأويل خوفا من وقوع من لا يعلم في ظلم التشبيه؛ مثل الطبيب الحاذق الذي يداوي كل داء من الأدواء بالدواء الموافق. . !![2].

بيد أن منزع التأويل وقد استقر في المذهب، كان قد اصطبغت به رؤية ابن عساكر التأريخية؛ **ولذلك لم يبين كيف يتعامل هذا الطبيب الحاذق مع مرض التعطيل!!**

---

(١) سبق نقل نص ابن عساكر في أول المبحث.

(٢) تبيين كذب المفتري (٣٨٨-٣٨٩)

المبحث الرابع
الأفعال الاختيارية

المراد بها هذا النوع من المضافات إلىٰ الله تعالىٰ، مما «فيه معنىٰ الصفة والفعل»[1]، فتقوم بذاته، وتتعلق بمشيئته تعالىٰ، وقدرته؛ «مثل كلامه وسمعه وبصره وإرادته ومحبته ورضاه ورحمته وغضبه وسخطه؛ ومثل خلقه وإحسانه وعدله؛ ومثل استوائه ومجيئه وإتيانه ونزوله ونحو ذلك من الصفات التي نطق بها الكتاب العزيز والسنة»[2].

لم يكن لهذا النوع من المضافات إلىٰ الله تعالىٰ خصوصية في بحث السلفيين من الشافعية وغيرهم؛ فلقد انعكس هنا أصلهم الذي قدمناه عنهم في هذا الباب: أن القول في بعض الصفات كالقول في بعض، فلم يكونوا «يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل، بل يسوقون الكلام سوقًا واحدًا»، كما هي الطريقة المنقولة عن (السلف) و(أهل الحديث)[3].

ولم يكن لهذا النوع خصوصيةٌ -أيضًا- عند نفاة الصفات، من المعتزلة وغيرهم، بل هذا أولىٰ لهم أن ينفوه، من الصفات الخبرية، أو غيرها من الصفات (الثبوتية)[4].

---

(١) فتاوىٰ شيخ الإسلام (٦/ ١٤٥).

(٢) جامع الرسائل، لابن تيمية (٢/ ٣).

(٣) الملل والنحل، للشهرستاني (١/ ٩٢)، وانظر: الخطط، للمقريزي (٢/ ٣٥٦).

(٤) انظر: شرح الأصول الخمسة (٢٢٦-٢٣٠)، وأيضًا: جامع الرسائل، لابن تيمية (٢/ ٣)، وانظر ما ذكرته حول مسألة تجدد العلم في: أصول الدين عند الطبري (٢١٠-٢١١).

وإنما كانت الخصوصية هنا أعلق بالمذهب الأشعري وتاريخ تطوره؛ فلئن كنا قد وقفنا آنفا علىٰ أن أصول المذهب لم تكن تأبىٰ قيام الصفات الخبرية، مثل الوجه واليدين، ونحو ذلك، بالباري، بل تواردت نصوص أئمة المذهب علىٰ التصريح بإثباتها، من حيث الجملة والأصل، والرد علىٰ من تأولها، وتتبعنا تطور المذهب في ذلك؛ فلقد كان الأمر هنا مختلفا؛ إذ بدأ تأويل هذا النوع مبكرا، من عند شيوخه الأول، حيث نُقل عن شيخ الكلابية: عبد الله بن سعيد (ت: بعد ٢٤٠هـ)[١]، وتبعه عليه: الحارث المحاسبي (ت: ٢٤٣هـ)[٢]، والأشعري وعامة أصحابه من بعده.

لقد كان الأصل الذي بنىٰ عليه المعتزلة والجهمية نفي الصفات: أنها أعراض وحوادث، والله تعالىٰ لا تقوم بذاته الحوادث، ولذلك قالوا: إن كلامه مخلوق منفصل بائن عنه.

سلم ابن كلاب ومن تبعه، كالحارث المحاسبي[٣] والأشعري وغيرهما، للمعتزلة هذا الأصل، وترجموا مسألة الصفات الاختيارية، التي تكون بمشيئة الله وقدرته: بحلول الحوادث!!

قالوا: فلو اتصف الرب بها: لقامت به الحوادث، ولو قامت به الحوادث، لم يخل منها، وما لم يخل من الحوادث: فهو حادث[٤].

❋ ❋ ❋

وعند ذلك الملمح الفارق، يمكننا أن نتلمس الوجهة السلفية، والأصل العام المطرد، في تقريرات الأصحاب، من الشافعية السلفيين:

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين، للأشعري (٢/ ٢٢٥) حيث ينقل عنه مذهبه في الحب والرضىٰ، والكره والسخط، ونحو ذلك، ويذكر أنها -عند ابن كلاب- من صفات الذات، وهو نفس مذهب الأشعري. انظر: مقالات أبي الحسن، لابن فورك (٧٤)، ومذهب من ينفي أن يقوم بالذات ما يتعلق بالمشيئة. انظر: مجموع فتاوىٰ شيخ الإسلام (٦/ ١٤٤-١٥٠).

(٢) انظر: فهم القرآن، للمحاسبي (٣٤٠-٣٤٦).

(٣) يلاحظ هنا أننا نجد الحارث يصرح بذلك. انظر: فهم القرآن (٣٤٠، ٣٤٦)، ويذكر ابن تيمية أن الإمام أحمد هجره لأجل هذا الأصل.

(٤) انظر: منهاج السنة النبوية، لابن تيمية (١/ ٤٢٣-٤٢٤)، جامع الرسائل، له (٢/ ٧)، وانظر -أيضًا-: الآمدي وآراؤه، لأستاذنا د. حسن الشافعي (٢٩٧-٣٠٠).

فإمام الأئمة، ابن خزيمة (ت: ٣١١هـ) يذكر في كتابه: «باب: ذكر إثبات ضحك ربنا ﷻ، بلا صفة تصف ضحكه، جل ثناؤه، لا ولا يشبه ضحكه بضحك المخلوقين، وضحكهم كذلك[١]، بل نؤمن بأنه يضحك، كما أعلم النبي ﷺ، ونسكتُ عن صفة ضحكه جل وعلا، إذِ الله ﷻ استأثر بصفة ضحكه، لم يُطْلِعنا علىٰ ذلك، فنحن قائلون بما قال النبي ﷺ، مصدقون بذلك بقلوبنا، منصتون عما لم يبين لنا، مما استأثر الله بعلمه»[٢].

وإمام اللغة، أبو منصور الأزهري (ت: ٣٧٠هـ)، يوظف بحثه اللغوي، في تقرير عقيدة السلف في الباب:

«وقول الله جل وعز: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ﴾ [الأعراف: ١٤٣]: حدَّثني المنذريّ، عن أبي بكر الخطابي عن هُدْبة، عن حمَّادٍ، عن ثابتٍ، عن أنسٍ، قال: قرأ رسولُ الله ﷺ ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا﴾ [الأعراف: ١٤٣]، قال: «وضع إبهامَه علىٰ قريبٍ من طرَفِ أَنْمُلةِ خِنْصَرِه، فساخَ الجبل».

قال حمَّاد: قلت لثابتٍ: تقول هذا؟

فقال: «يقوله رسولُ الله، ويقوله أنسٌ؛ وأنا أكتمُه»؟!

وقال الزّجاج في قوله: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ﴾ أيْ: ظَهَرَ وبانَ، وهو قول أهلِ السُّنَّة وَالْجَمَاعة»[٣].

ويعود الإمام الأزهري إلىٰ تقرير هذا الأصل -إثبات الصفات الاختيارية، وقيام الأفعال المتعلقة بالمشيئة، برب العالمين- في سياقٍ آخر، حيث يروي اختلاف القراء في قراءة قول الله ﷻ: ﴿بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ﴾ [الصافات: ١٢]، يقول:

«قرأ حمزة والكسائي (بَلْ عَجِبْتُ وَيَسْخَرُونَ) بضم التاء، وقرأ الباقون ﴿بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ﴾، بفتح التاء.

---

(١) «وضحكهم كذلك»: كذا وردت هذه العبارة، ولم يتبين لي موضعها.

(٢) كتاب التوحيد (٣٩١) ط الآثار. ولا يخفىٰ أن إثبات النزول، والاستواء، ونحو ذلك من الصفات، هي من نفس الباب عند عامة أهل الإثبات.

(٣) تهذيب اللغة، للأزهري (١١/ ١٨٥). وينظر: مسند أحمد (١٢٢٦٠، ١٣١٧٨)، وحواشيه، السنة لابن أبي عاصم (١/ ٢١٠-٢١١) وحاشية الشيخ الألباني عليه، التوحيد لابن خزيمة (١/ ٢٥٨) الشهوان.

قال أبو منصور: من قرأ ﴿بَلْ عَجِبْتَ﴾، بفتح التاء: فالمعنىٰ: بل عجبتَ، يا محمد من نزول الوحي عليك؛ والكافرون يسخرون مكذبين لك!!

ومن قرأ (بل عجبتُ)، بضم التاء: **فالفعل لله جل وعز**؛ والمراد به: مجازاته الكفار علىٰ عجبهم من إنذار الرسول إياهم، كما قال جلَّ وعزَّ: ﴿بَلْ عَجِبُوٓاْ أَن جَآءَهُم مُّنذِرٌ مِّنْهُمْ﴾؛ أي: عجبوا مكذبين. وقد رويت هذه القراءات عن عليٍّ وابن عباس.

ولعل بعض الملحدين ينكر هذه القراءة لإضافة العجب إلىٰ الله؟!

وليس العَجب وإن أسند إلىٰ الله معناه كمعنىٰ عجب الآدميين؛ لأن معناه: بل عَظُم حلمي عنهم، لهُزْئهم، وتكذيبهم لما أنزلته عليك.

وأصل العجب في كلام العرب: أن الإنسان إذ أحسَّ ما يقل عرفُه، قال: قد عجبت من كذا وكذا. وإذا فعل الآدميون ما ينكره الله، جاز أن يقال فيه: عجب الله.

والله قد علم الشيء قبل كونه، ولكن العلم الذي يلزم به الحجة: يقع عند وقوع الشيء.

وقد ذكر النبي ﷺ: عَجَبَ الربِّ، فقال: «عجب ربُّكم من أَلِّكُم[1] وقُنُوطِكُم وسرعة إجابته إياكم». وهذه القراءة صحيحة، بحمد الله، لا لُبْسَ فيها ولا دَخَلَ»[2].

والصوفي الزاهد، أبو منصور، معمر بن أحمد الأصبهاني (ت: ٤١٨هـ) يقول في وصيته التي جمع فيها: (ما كان عليه أهل الحديث والأثر، وأهل المعرفة والتصوف من السلف المتقدمين، والبقية من المتأخرين): «وأن الله ﷻ سميع بصير، عليم خبير، يتكلم، ويرضىٰ، ويسخط، ويضحك، ويعجب،

(١) ذكر هذا الحديث في تهذيب اللغة (١٥/ ٤٣٥)، قال: «قال أبو عُبيدٍ: المحدِّثون روَوه: من إِلِّكم، بكسر الألف، والمحفوظ عندنا: من أَلِّكم، بالفتح، وهو أشبه بالمصادر، كأنَّه أراد: من شدة قنوطكم . . .». قال الحافظ الزيلعي، في تخريج الكشاف (٣/ ١٧٥)، عن اللفظ المذكور: «غريب» اهـ وينظر: سلسلة الأحاديث الصحيحة، للألباني، رقم (٢٨١٠).

(٢) معاني القراءات، للأزهري (٢/ ٣١٧)، وينظر حاشية المحقق.

ويتجلىٰ لعباده يوم القيامة ضاحكًا، وينزل كل ليلة إلىٰ سماء الدنيا كيف يشاء، فيقول: هل من داع فاستجيب له؟ هل من مستغفر فأغفر له؟ هل من تائب فأتوب عليه؟ حتىٰ يطلع الفجر»[1].

وشيخ الإسلام الصابوني (ت: ٤٤٩هـ)، فيجمع بين التأصيل السلفي، الذي أرَّخْنا له آنفا، وطرد القول في باب الصفات جميعها، والتطبيق علىٰ ذلك بذكر بعض ما جاءت به النصوص في الباب:

«وقد أعاذ الله تعالىٰ أهل السنة من التحريف والتكييف، ومن عليهم بالتعريف والتفهيم، حتىٰ سلكوا سبل التوحيد والتنزيه، وتركوا القول بالتعطيل والتشبيه، واتبعوا قول الله ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

وكذلك يقولون في جميع الصفات التي نزل بذكرها القرآن، ووردت بها الأخبار الصحاح؛ من السمع والبصر والعين والوجه، والعلم والقوة، والقدرة والعزة والعظمة، **والإرادة والمشيئة والقول والكلام، والرضا والسخط والحب والبغض والفرح والضحك، وغيرها**؛ من غير تشبيه لشيء من ذلك بصفات المربوبين المخلوقين.

بل ينتهون فيها إلىٰ ما قاله الله تعالىٰ، وقاله رسوله ﷺ، من غير زيادة عليه، ولا إضافة إليه»[2].

وأما أبو القاسم الأصبهاني، قِوَام السنة (ت: ٥٣٥هـ)، فيُعنىٰ بهذا النوع من الصفات في كتابه، ويترجم فيه: باب في الرد علىٰ الجهمية والمعتزلة، يضمنه فصولًا مهمة في (إثبات صفة المحبة والرضىٰ، والفرق بينهما وبين الإرادة)، وآخر في (الرد علىٰ من أنكر من صفات الله ﷻ الضحك والعجب والفرح)، وفي ذكر (صفة العجَب)، وفصلًا (في إثبات صفة الفرح لله ﷻ)، وآخر (في الرد علىٰ من أنكر حديث النزول)، ويتخلل هذه المجموعة من الفصول فصل يتضمن كلام السلف في«القول بظاهر الأخبار، من غير تشبيه ولا تأويل».

---

(١) رواه عنه قوام السنة الأصبهاني بإسناده. انظر: الحجة في بيان المحجة (١/ ٢٣١، ٢٣٣).

(٢) عقيدة السلف (١٦٤-١٦٥).

ويختم ذلك كله، بفصل منهجي: (في كراهية التأويل)، ويبدو أنه يتوجه به -أصالةً- إلىٰ الأشاعرة، حيث يُلزمهم طرد الباب في الصفات كلها..[1].

(١) انظر: الحجة في بيان المحجة (١/ ٤٢١-٤٤٧)، وأيضًا: (١/ ١٦٨، ٢٧٨). وقد سبق نقل كلامه في كراهة التأويل، في مبحث (أمِرُّوها كما جاءت)، وقارن: إبطال التأويلات، لأبي يعلىٰ الحنبلي (١/ ٧٤)، ومواضع أخرىٰ منه. وانظر أيضًا: الحجة (٢/ ٤٥٦-٤٥٨).

المبحث الخامس
علاقة الإرادة، بالمحبة، والرضى، وبابهما

كانت صفات (المحبة) و(الرضىٰ)، و(السخط) و(الكراهة)، وحملها علىٰ وجهها، أو تأويل بابها كله بـ (الإرادة) أحد الفروع المهمة لمسألة (الصفات الاختيارية) وأصل المتكلمين في (حلول الحوادث).

صرح أبو الحسن (ت: ٣٢٤هـ) بتأويل (الرضا) بـ: (إرادة النعيم)، و(الغضب) بـ: (إرادة العذاب)[1]، وحكىٰ البيهقي (ت: ٤٥٨هـ) طريقين لأصحابهم -المتكلمين- في المحبة والكراهية، قال: «المحبة والبغض والكراهية، عند بعض أصحابنا: من صفات الفعل؛ فالمحبة عنده بمعنىٰ المدح له بإكرام مكتسبه، والبغض والكراهية بمعنىٰ الذم له بإهانة مكتسبه ... **وهما عند أبي الحسن يرجعان إلىٰ الإرادة**؛ فمحبة الله المؤمنين: ترجع إلىٰ إرادته إكرامهم وتوفيقهم، وبغضه غيرهم، أو من ذم فعله: يرجع إلىٰ إرادته إهانتهم وخذلانهم، ومحبته الخصال المحمودة: يرجع إلىٰ إرادته إكرام مكتسبها، وبغضه الخصال المذمومة: يرجع إلىٰ إرادته إهانة مكتسبها»[2].

وهو الأمر الذي يُفيض ابن فورك (ت: ٤٠٦هـ) في شرحه من مذهب أبي الحسن، ويزيدنا فائدة مهمة، وهي بيان الأصل الذي بنىٰ عليه هذه المقالة:

---

(١) انظر: رسالة أهل الثغر (٧٤-٧٥)، وتعليق أستاذنا د. الجليند علىٰ هذا الموضع. وانظر أيضًا: مقالات أبي الحسن، لابن فورك (٧٠) وما بعدها.

(٢) الأسماء والصفات (٢/ ٤٦٩-٤٧٠). وانظر: (٢/ ٤٧٨-٤٨٠).

«وقد بيَّنَّا فيما قبل، أنه كان يقول: إن رضاه وسخطه، يرجع إلىٰ الإرادة، وهي سابقة للأفعال . . . وإنه لا يجوز أن يقال علىٰ الحقيقة: (أسخطته) و(أغضبته) و(أرضيته)؛ لاستحالة أن يلحقه التغيير من غيره، أو يجوز عليه التغيير، بوجه من الوجوه»[1].

وهذه هي وجوه التأويل للمحبة، والكراهة، والغضب، والسخط، والرحمة، التي سينتصر لها الباقلاني (ت: ٤٠٣هـ) من بعده[2]، والجويني (ت: ٤٧٨هـ)[3]، ويحكيها ابن التلمساني (ت: ٦٤٤هـ) وغيره عن الأشعرية[4].

وهذا هو الأصل الكلامي الذي ينبني عليه تأويل: الرحمة، والمحبة، ونحو ذلك بإرادة الثواب، وعكسه، بإرادة العقاب، علىٰ النحو الذي شاع في كتب التفسير وشروح الحديث التي يقع فيها ذلك، أو تنصره[5].

لم يكن هذا البحث غائبًا عن تراث أصحابنا الشافعية، السلفيين:

ففي تفسير قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزُّمَر: ٧]، يقول أبو المظفَّر السَّمْعانيّ (ت: ٤٨٩هـ):

«فيه قولان:

أحدهما: لا يرضىٰ لعباده المؤمنين الكفر[6].

---

(١) مجرد مقالات أبي الحسن، لابن فورك (٧٤)، وفي هذا الموضع سقط وتحريف، معتاد مثله في ط السائح الشائهة!! واعتمدت في إصلاحه علىٰ ط دانيال جماريه (٧٣).

(٢) انظر: التمهيد (٤٨) ط الخضيري، الإنصاف -رسالة الحرة- (٢٤، ٤٠-٤١).

(٣) الإرشاد (٢١١-٢١٢)، وفي (الشامل) يصرح بترجيح قول الأكثرين: أن المحبة هي الإرادة. انظر: الكامل في اختصار الشامل، لابن الأمير (١/ ٣٧١-٣٧٢)

(٤) انظر: شرح معالم أصول الدين (٦٥٥). ويحكي قولًا آخر، أنها من صفات الأفعال، علىٰ نحو ما وجدناه عند البيهقي وغيره، وهو قول الأقلين، عند الجويني.

(٥) ذكر الرازي في تفسيره هذين الوجهين المعروفين للمتكلمين في هذا المقام: «فمن نفىٰ الإرادة في حق الله تعالىٰ؛ فسر محبة الله بمجرد إيصال الثواب إلىٰ العبد، ومن أثبت الإرادة الله تعالىٰ؛ فسر محبة الله بإرادته لإيصال الثواب إليه». ثم ذكر بعد ذلك الوجه الثالث في تقرير كون (المحبة) صفةً، مخالفةً للإرادة، ويلزم أصحابه بذلك علىٰ أصلهم في الرؤية، ويبطل أدلتهم في المنع من ذلك. انظر: مفاتيح الغيب (١٤/ ١٠٧-١٠٨).

(٦) وهو تأويل شائع في كتب الأشاعرة، يعتمد عليه من يفرق بين الرضىٰ والإرادة. انظر: الأسماء والصفات، للبيهقي (١/ ٣٩٧)، الإرشاد، للجويني (٢٢٠). وقارن: التسعينية، لشيخ الإسلام (٣/ ٩٧٥) وما بعدها.

والآخر: أنه لا يرضىٰ لجميع عباده الكفر. وعلىٰ هذا القول فرَّق بين الإرادة وبين الرضا، فقال: إن المعاصي بإرادة الله تعالىٰ، وليست برضاه ومحبته، وقد نقل هذا عن قتادة. وكلا القولين محتمل.

والثاني هو الأولىٰ، والأقرب بمذهب السلف»[1].

يأتي بعده أبو الحسين البغوي (ت: ٥١٦هـ)، وتفسير السَّمْعانيِّ عمدة أصيلة عنده، فيحرر العبارة علىٰ القول السلفي:

«لا يرضىٰ لعباده أن يكفروا به. يروىٰ ذلك عن قتادة، وهو قول السلف، قالوا: كفر الكافر غير مرضي لله ﷻ، وإن كان بإرادته»[2].

وأما في المصنفات العقدية، فقد كان تقرير مقالة السلف، في هذا الباب، أكثر ظهورًا:

فشيخ الأصحاب، أبو عبد الله الزبيري (ت: ٣١٧هـ)، يرد علىٰ الجهمية والمعتزلة، في جملة مسائل من الصفات الخبرية، ويقول، في جملة ذلك:

«وقال الله ﷻ، في الرضا والغضب: ﴿لَّقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الفتح: ١٨]، وقال في الكفار: ﴿غَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم﴾ [الفتح: ٦].

وقال النبي ﷺ: «**يضحك الله من ثلاثةٍ: رجل قام من الليل، وترك فراشه**»[3]. ثم ذكر نصوصًا أخرىٰ في إثبات صفة الضحك، لرب العالمين، جل جلاله[4].

ويفرق شيخ الإسلام الصابوني (ت: ٤٤٩هـ) بين مقام (المشيئة) و(الإرادة) العامة، ومقام (الرضىٰ) و(المحبة) و(السخط):

---

(١) تفسير السَّمْعانيّ (٤/ ٤٦٠)، وانظر: (٥/ ٢٨٥-٢٨٧) تفسير التدلي، (٦/ ٨٣، ١٨٦) حيث يثبت النزول لفصل القضاء يوم القيامة، بلا كيف. ويذكر (١/ ٢١٠، ٦/ ٢٢٢) أن الإتيان يوم القيامة من المتشابه الذي يؤمَن به، ولا يفسَّر. ويذكر (٢/ ٤٥٣، ٦/ ٢٠٠) أن الودود: **المحِب لعباده**، الذي يحبه عباده. ويثبت (١/ ٤٨٤-٤٨٥، ٢/ ٣٩٥): الخلة، وأنها مما يجوز علىٰ الله تعالىٰ. وقارن: (١/ ٢٠٨، ٣٢٦، ٤٧٦) حيث يتأول المحبة، ويبحث هذا التأويل (١/ ٣١١) بحثًا كلاميًّا.

(٢) التفسير (٧/ ١٠٩). وانظر نصًّا مهمًّا، في شرح ذلك، وبيان مذهبه في الباب: في شرح السنة (١/ ١٤٢-١٤٥).

(٣) ينظر: مسند أحمد (٣٩٤٩).

(٤) اعتقاد الزبيري، ضمن الجامع (٧٦٤).

«ومن مذهب أهل السنة والجماعة: أن الله ﷻ مريدٌ لجميع أعمال العباد، خيرها وشرها، لم يؤمن أحدٌ إلا بمشيئته، ولم يكفر أحدٌ إلا بمشيئته، ولو شاء لجعل الناس أمةً واحدةً، ولو شاء ألَّا يُعصىٰ، ما خلق إبليسَ.

فكفرُ الكافرين، وإيمان المؤمنين: بقضائه ﷻ وقدره، وإرادته ومشيئته؛ أراد كل ذلك، وشاءه، وقضاه.

ويرضىٰ الإيمان والطاعة، ويسخط الكفر والمعصية، قال الله ﷻ: ﴿إِن تَكْفُرُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنكُمْۖ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَۖ وَإِن تَشْكُرُواْ يَرْضَهُ لَكُمْۗ﴾ [الزُّمَر: ٧]»(١).

وأما قوام السنة الأصبهاني (ت: ٥٣٥هـ)، فيقرر مذهب أهل السنة في إثبات هذه الصفات، المحبة، والكراهة، ونحوها، ويشير في أثناء ذلك إلىٰ خلاف (المتكلمين):

«والإرادة: غير المحبة والرضا؛ فقد يريد ما لا يحبه ولا يرضاه، بل يكرهه، ويسخطه، ويبغضه. قال بعض السلف: إن الله يُقَدّر ما لا يرضاه؛ بدليل قوله: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَۖ﴾.

وقال قوم من المتكلمين: من أراد شيئًا، فقد أحبه ورضيه؛ وإن الله تعالىٰ رضي المعصية والكفر.

ودليلنا: أنه قد ثبّت إرادته للكفر، ونفي رضاه به، فقال تعالىٰ: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِۖ﴾، وقال: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَۖ﴾؛ فأثبت الإرادة ونفىٰ الرضا».

ثم إنه نقل كلامًا عن الإمام ابن منده، وطائفة من النصوص المثبتة لذلك، ثم ينقل عن الإمام أحمد بن حنبل، قوله -في رسالة الأصطخري-: «إن الله يحب ويكره، ويبغض ويرضىٰ، ويغضب ويسخط، ويرحم ويعفو، ويغفر ويعطي ويمنع»، ثم يقول:

«وهذا كلام يمنع أن تكون الإرادة كراهة في نفسها؛ لأنه فرق بينهما، خلافًا لأهل الكلام: أن الإرادة كراهة في نفسها.

---

(١) عقيدة السلف وأصحاب الحديث، للصابوني (٢٨٥-٢٨٦).

فعندنا: يريد الله ما لا يحبه ولا يرضاه، بل يكرهه ويسخطه ويبغضه، والإرادة غير المحبة والرضىٰ.

وقال جماعة من المتكلمين: الإرادة حب وبغض، ورضا وسخط، وإن من أراد شيئًا فقد أحبه ورضيه، وإن الله تعالىٰ رضي المعصية والكفر . . .»[1].

❁ ❁ ❁

سوف نجد في تراث الإمام المؤسس، رضي الله عنه (ت: ٢٠٤هـ) إشارة باذخة إلىٰ ذلك الأصل السلفي الذي يفرق بين (الدين) و(الشرع) الذي أحبه الله لعباده، ورضيه لهم، وشاء أن يكون فيهم، وبين ما (قضاه) من معاصي العباد، التي لم يرضها:

يقول: «فلما بلغ الكتاب أجله، فَحَقَّ قضاء الله، بإظهار دينه الذي اصطفىٰ، بعد استعلاء معصيته التي لم يرض: فَتَحَ أبواب سماواته برحمته؛ كما لم يزل يجري -في سابق علمه، عند نزول قضائه في القرون الخالية-: قضاؤه!!»[2].

ثم يأتي شيخ الإسلام ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ)، فيستثمر الموقف السلفي، ويبني عليه تحريره لذلك المقام الذي أعضل علىٰ جماعات المتكلمين، ويفرق في موارد النصوص الشرعية لصفة الإرادة بين: الإرادة الكونية العامة، وهي التي ترادف المشيئة، وهي التي لا يخرج عنها شيء مما كان في ملك الله، وهذه لا ترادف المحبة، ولا الرضا، وبين الإرادة الدينية الشرعية، وهي التي تقارن: الأمر، والمحبة، والرضا؛ فما أراده الله لعباده، وشرعه لهم دينا يدينونه به: فقد أحبه، ورضيه، ولو لم يوجد ذلك في واقع الأمر من بعض عباده.

وما لم يرده من عباده شرعا، ولم يأمرهم به، أو كرهه منهم، ونهاهم عنه: فهذا لا تعلق له بإرادته الشرعية، الدينية؛ وإن كان يوجد ممن يكفر بالله،

---

(١) الحجة في بيان المحجة (١/ ٤٢٣-٤٢٨).

(٢) اهـ الرسالة (١٠).

أو يعصيه من عباده؛ ووجود ذلك في كون الله: إنما هو بخلقه، ومشيئته، وإرادته الكونية العامة[1].

وسوف ينتقل هذا التحرير إلىٰ تلامذة شيخ الإسلام، كما هو مفهوم، ويعتني به تلميذه البار: ابن القيم (ت: ٧٥١هـ)، في مواضع متنوعة من مصنفاته[2]. ثم إلىٰ ربيب تراث الشيخين، كما هو مفهوم أيضًا: ابن أبي العز الحنفي (ت: ٧٩٢هـ)[3].

لكن اللافت للنظر أن (يستبطن) ذلك التحرير، أو يتبناه: علمان، أشعريان، من أعلام الفكر الأصولي؛

أحدهما: أبو إسحاق الشاطبي، المالكي (ت: ٧٩٠هـ)[4]، وثانيهما هو الإمام بدر الدين الزركشي، الشافعي (ت: ٧٩٤هـ)[5]؛ لكن دون أن يصرح أي منهما بنسبة القول لشيخ الإسلام؛ **فلم يزل سيف الإعنات، والتصنيف، مُصْلَتا؛ وكِير الفتن: قريب عهد بالنافخين!!**

❋ ❋ ❋

لم يكن السلفيون من الشافعية، وحدهم هم الذين خرقوا هذا الأصل الذي بنىٰ عليه المتكلمون نفي الصفات عامة، أو نفي الصفات الاختيارية:

---

(١) انظر في ذلك المقام: منهاج السنة النبوية (٣/ ١٧٩) وما بعدها، ومجموع الفتاوىٰ (٨/ ٥٨-٦٢)، ومواضع عديدة من تراث الشيخ. وانظر أيضًا: موقف ابن تيمية من الأشاعرة (١٣١٥-١٣١٩).

(٢) انظر، مثلا: شفاء العليل (٥٤٥) وما بعدها.

(٣) انظر: شرح العقيدة الطحاوية (١/ ٧٨-٨٣)، (٢/ ٦٥٦-٦٥٩).

(٤) انظر: المسألة الأولىٰ من مسائل الأوامر والنواهي، في الموافقات (٣/ ١١٩-١٢٢). وانظر أيضًا تفريقه بين (الوضع القدري) و(الوضع الشرعي): (٤/ ١٢٦-١٢٧). وحول استفادة الشاطبي من شيخ الإسلام، انظر: مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، يوسف البدوي (٥٠٨-٥١٧) دون أن يرد لهذه المسألة ذكر عنده.

(٥) يقول: «وقال بعض المتأخرين: الحق أن الأمر يستلزم الإرادة الدينية، ولا يستلزم الإرادة الكونية؛ فإنه لا يأمر إلا بما يريده شرعًا ودينًا، وقد يأمر بما لا يريده كونًا وقدرًا، كإيمان من أمره بالإيمان ولم يؤمن، وأمر خليله بالذبح، ولم يذبح، وأمر رسوله بخمسين صلاة ولم يصل، وفائدته العزم علىٰ الامتثال، وتوطين النفس عليه». اهـ من البحر المحيط (٢/ ٣٥٠). والنص المذكور: هو لابن القيم، في شفاء العليل (٥٥١)، لكن أصل الفكرة وتحريرها، هو لشيخ الإسلام، كما نبهنا. وقارن: الغنية في أصول الدين، لأبي سعيد المتولي الشافعي (١٣٠-١٣٢)، حول إشكالية أمر الخليل بذبح ولده، وجواب الأشعرية عنه.

فابن رشد الفيلسوف (ت: ٥٩٥هـ) يرىٰ أنه دليل خطابي، يعتمد علىٰ قياس الغائب علىٰ الشاهد، وتدخله شكوك عويصة، ليس في مقدور المتكلمين ولا صناعتهم أن ينفكوا عنها؛ ويختم نقده لها بأن: «هذه الطريقة: **ليست برهانية صناعية، ولا شرعية**»[١].

أما الرازي (ت: ٦٠٦هـ)، وهو من هو في تاريخ المذهب الأشعري، فلا يوافق علىٰ أن الكرامية وحدهم هم الذين خرقوا هذا الأصل: «قالوا: إن هذا قول لم يقل به أحد إلا الكرامية، وأنا أقول: إن هذا قول قال به أكثر أرباب المذاهب».

وبعد أن يبين لزوم هذا القول لجميع الفرق، بمن فيهم أصحابه الأشاعرة، يعود فيقول: «فثبت بهذا البحث الذي ذكرناه: أن القول بحدوث الصفات في ذات الله: قول قال به جميع الفرق»[٢].

وأما ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ) فيرىٰ أن السلف ما زالوا يقولون بذلك الأصل الذي نقلنا بناء الشافعية عليه[٣]؛ وهو -أيضًا-: «قول الكرامية، وكثير من الحنبلية، وأكثر أهل الحديث، ومن اتبعهم من الفقهاء والصوفية، وجمهور المسلمين، وأكثر كلام السلف، ومن حكىٰ مذهبهم، حتىٰ الأشعري، يدل علىٰ هذا القول»[٤].

وإن كان منهم من لا يستعمل إلا الألفاظ الواردة في النصوص، ومنهم من يعبر عن المعنىٰ الشرعي بالعبارات الدالة عليه[٥].

وأما القول بنفي حلول الحوادث، الذي هو عمدة النفاة، فيصفه ابن تيمية بأنه: «ينبوع البدع»[٦]!! وأن نقده ما زال معروفا عند عامة العلماء[٧].

---

(١) مناهج الأدلة (١٣٩-١٤٣).

(٢) المطالب العالية (٢/ ٧١، ٧٢)، وانظر: فخر الدين الرازي وآراؤه، للزركان (٢٢٨-٢٣١).

(٣) جامع الرسائل (٢/ ١٠)،

(٤) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ١٥٠).

(٥) منهاج السنة النبوية (١/ ٤٢٢-٤٢٣).

(٦) منهاج السنة (١/ ٣١٢).

(٧) جامع الرسائل (٢/ ٩)، وانظر: منهاج السنة (١/ ٤٢٢).

لم يكن ابن كلاب، ولا من تبعه من مشايخ المذهب الأُوَل، يريدون بذلك نفي الصفات الخبرية التي جاءت بها النصوص؛ فكل هؤلاء ممن نص علىٰ إثباتها، أو إثبات جنسها علىٰ الأقل، ورد علىٰ من تأولها أو نفاها؛ «**ولكن تاريخ الفلسفة يعلمنا أن: منطق المذهب، أقوىٰ من مقاصد صاحب المذهب**»[1]!!

وعند هذه النقطة: افترقت السلفية عن الكلابية، ووراثها:

فمنطق السلفية: إثبات ما جاءت به النصوص جميعه، وأن القول في بعض هذه الصفات، كالقول في بعضها الآخر.

ومنطق الكلابية: قد فتح الباب لتأول شيء مما جاءت به النصوص، بناء علىٰ أصول كلامية فلسفية، اقتضت، مع تطور الأفكار، وتطاول الأزمان: أن يعود بالنفي علىٰ ما أثبته صاحب المذهب. وهكذا شأن «البدع: تكون في أولها شبرا، ثم تكثر في الأتباع، حتىٰ تصير أذرعا، وفراسخ وأميالا!!»[2].

«وإذا طال التفريع علىٰ الضعيف؛ تضاعفَ ضَعْفُه»!! كما يقول إمام الحرمين[3].

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم (١٩).

(٢) فتاوىٰ شيخ الإسلام (٨/ ٤٢٥)، وانظر: التسعينية، له (٣/ ٩٨٥). وانظر للفائدة: الحيوان، للجاحظ (١/ ٧).

(٣) نهاية المطلب، في دراية المذهب (١/ ١٥).

الفصل الثالث

علو الله تعالى على عرشه

المبحث الأول
تقرير أئمة الشافعية لصفة العلو

تنوعت دلالات الكتاب والسنة، علىٰ تقرير علو الله -﴿ٱلْعَلِيُّ ٱلْعَظِيمُ﴾- علىٰ خلقه؛ وأن ربنا ﴿ٱلْأَعْلَىٰ﴾: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ﴾، ﴿عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾؛ وهو ﴿وَٱلظَّٰهِرُ﴾، فلا شيءَ فوقَه؛ بل كل الخلائق دونَه، في المكانة، بلا خُلف ولا مَثْنَوية؛ وفي المكان، أيضًا كما تواترت به الآيات والأخبار؛ سبحانه ﴿ٱلْكَبِيرُ ٱلْمُتَعَالِ﴾!!

ولا علينا ألا نطيل المقام هنا بذكر طرف منها، فقد بلغت من الكثرة أن قال عنها بعض أصحابنا الشافعية: «في القرآن ألف دليل، أو أزيد؛ تدل علىٰ أن الله عالي علىٰ خلقه، وأنه فوق عباده»[(١)].

وبغض النظر عن (حقيقة) هذا العدد؛ فإن أمرًا كذلك: لا شك أنه من كل آخذٍ، علىٰ طرَف الثُّمام؛ حتىٰ قال الذَّهبيُّ: «أنا أعد إيراد نصوص هذه المسألة، للاحتجاج: عِيًّا»[(٢)]!!

ولأجل ذلك، تعد مسألة العلو من المسائل الرئيسة في التأريخ للاتجاه

---

(١) نقله شيخ الإسلام في الفتاوىٰ (٥/ ٢٢٦)، ولم أقف علىٰ اسم القائل. وانظر: الصواعق المرسلة - الأصل- (١/ ٢٩٤). وفي درء التعارض (٧/ ٢٦)، يقول الشيخ: «بل نصوص العلو، قد قيل: إنها تبلغ مئين من المواضع» اهـ.

(٢) مختصر العلو (١٠٢)، وقد اقتبست هذا المدخل، مع تصرُّفٍ فيه، من دراستي السابقة: أصول الدين عند الإمام الطبري (٢٦٢)، وذكرت هناك من حكىٰ إجماع السلف، من الصحابة والتابعين، ومن بعدهم من أهل العلم، علىٰ إثبات العلو، حتىٰ ظهرت الجهمية الأول.

السلفي عند الشافعية؛ فنصوص أئمة هذا الاتجاه، منذ إمامه، وحتىٰ منتهىٰ المدة الزمنية التي تشملها الدراسة: تعطينا تصورًا واضحًا حول موقف السلفيين من هذه القضية، ومنهاجهم في تناولها والاستدلال لها[1].

قال الشافعي (ت: ٢٠٤هـ) رَحِمَهُ اللَّهُ: «خلافة أبي بكر حق؛ قضاها الله في سمائه، وجمع عليها قلوب أصحاب نبيه ﷺ»[2].

وفي الاعتقاد المنسوب إليه: «. . . وأن الله تعالىٰ عرشه في سمائه، يقرب من خلقه كيف شاء»[3].

يقول ابن تيمية: «ولو يجمع ما قاله الشافعي في هذا الباب: لكان فيه كفاية»[4].

وتتفق النصوص التي وقفنا عليها للطبقة الأولىٰ من الأصحاب، علىٰ إثبات علو الله تعالىٰ علىٰ عرشه، علىٰ ما يقول به أهل الحديث؛ كما نجده عند الحميدي[5]، وأبي عبيدٍ القاسم بن سلَّامٍ (ت: ٢٢٤هـ)[6]، وعبد العزيز الكناني (ت: ٢٤٠هـ)[7]، وإسماعيل بن يحيىٰ المزني (ت: ٢٦٤هـ)[8].

---

(١) ومن المحتمل أن تكون هذه الحفاوة، قد انعكست علىٰ امتداد الاتجاه السلفي عند المتأخرين عن المدة محل الدراسة؛ فالذهبي (ت: ٧٤٨هـ) وهو من كبار علماء الشافعية ومحدثيهم في زمانه، قد أفرد لهذه القضية اثنين من مؤلفاته:

الأول: كتاب (العلو، للعلي الغفار) وهو معروف متداول.

والثاني: كتاب (العرش) وقد طبع مؤخرًا، وتناولها أيضًا في تسعة أبوابٍ من كتابه: (الأربعين في صفات رب العالمين). انظر: ص(٣٤-٧٢) منه.

(٢) نقله عنه الحافظ عبد الغني المقدسي في عقيدته (٢٧)، وابن قدامة في إثبات صفة العلو (١٢٤-١٢٥)، وابن تيمية في الفتاوىٰ (٥/ ٥٣-٥٤، ١٣٩)، وابن القيم في الجيوش (٥٩) وصححها عنه.

(٣) رواه عنه الهكاري (١٨)، ومن طريقه ابن قدامة في العلو: ف (١٠٨)، ونقله عنه أبو الحسن الكرجي الشافعي في (الفصول)، كما في فتاوىٰ ابن تيمية (٤/ ١٨١)، ونسبها ابن القيم في تهذيب سنن أبي داود (٧/ ١١٤) إلىٰ كتاب السنة لابن أبي حاتمٍ.

(٤) مجموع الفتاوىٰ (٥/ ١٣٩).

(٥) أصول السنة، ملحق بآخر مسنده (٢/ ٥٤٧).

(٦) رواه عنه: الدارقطني في: الصفات (٥٧)، وانظر: سير أعلام النبلاء (١٠/ ٥٠٥).

(٧) قرر ذلك في كتابه: الرد علىٰ الزنادقة والجهمية، وهو من كتبه المفقودة، لكن نقل عنه ابن تيمية نصًّا مهمًّا في عدد من كتبه. انظر: درء التعارض (٦/ ١١٥-١١٩)، والفتاوىٰ (٥/ ٣١٤-٣١٧)، وبعض النص في اجتماع الجيوش، لابن القيم (٨٦).

(٨) يأتي نقل كلام المزني في هذا المبحث، إن شاء الله.

ثم من بعدهم، نجد الشيخ الإمام أبا عبد الله الزبيري (ت: ٣١٧هـ)، يترجم في رسالته في (السنة): «الرد علىٰ من أنكر العرش والكرسي، وأن الله ﷻ علىٰ العرش..»[١].

ثم يقول، بعد ذكر مسائل من الصفات الخبرية:

«وقال الله تعالىٰ، في ذكر دنوه من خلقه، **وهو علىٰ عرشه:** ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟﴾ [المجادلة: ٧]. وقال المفسرون: هو علىٰ العرش؛ وعلمه في كل مكان.

تصديق ذلك: قوله ﷻ لموسىٰ وهارون، صلوات الله عليهما: ﴿إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦]؛ يسمع الأشياء، ويبصرها؛ وهو علىٰ العرش»[٢].

❋ ❋ ❋

يصرح واحد من أئمة الشافعية، أبو أحمد ابن الحسين، المعروف بابن الحداد (ت: ٣٤٥هـ)، بمراد السلفيين، في نص يجمع عددًا من عناصر الموقف السلفي في باب الصفات، ثم يؤكد علىٰ حكاية ذلك المذهب عن السلف:

«وأنه سبحانه مُسْتَوٍ علىٰ عرشه، **وفوق جميع خلقه،** كما أخبر في كتابه، وعلىٰ ألسنة رسله؛ من غير تشبيه ولا تعطيل، ولا تحريف ولا تأويل؛ وكذلك كل ما جاء من الصفات: **نُمِرُّه كما جاء، من غير مزيد عليه، ونقتدي في ذلك بعلماء السلف الصالح،** رضوان الله تعالىٰ عليهم أجمعين، ونسكت عما سكتوا عنه، ونتأول ما تأولوا، وهم القدوة في هذا الباب: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [الزمر: ١٨]»[٣].

وحكاية مذهب السلف، في هذا المقام، نجدها عند ابن سريج

---

(١) اعتقاد الزبيري، ضمن الجامع (٧٦١).

(٢) السابق (٧٦٤).

(٣) نقله ابن القيم في اجتماع الجيوش (٦٤-٦٥).

(ت: ٣٠٦هـ)، في الجزء المنسوب إليه، ونجد الاحتجاج به أيضًا، عند أبي القاسم الزَّنْجانيِّ (ت: ٤٧١هـ)[١].

وينقله الدارمي (ت: ٢٨٠هـ)، والعمراني (ت: ٥٥٨هـ)، عن الصحابة والتابعين[٢].

وأما الصابوني (ت: ٤٤٩هـ)، والسَّمْعانيُّ (ت: ٤٨٩هـ)، وقِوام السنة (ت: ٥٣٥هـ)، والعمراني: فينقلونه عن أهل الحديث والسنة[٣].

وإذا كُنا علىٰ ذُكْر من فهم السلفيين، من الشافعية وغيرهم، لمقولة: أمروها كما جاءت، وأنها تعني: أن معنىٰ هذه النصوص واضح، بأصل وضعه اللغوي، ولا يحتاج إلىٰ تصرف فيه أو تبديل؛ فإن واحدًا من كبار الشافعية يصرِّف المعنىٰ هنا، ليغلق باب التأويل، **أو احتمال الجهل بالمعنىٰ (التفويض)**، ويؤكد لنا أن مفردات البحث في هذه القضية -العلو، والاستواء، والنزول، والسماء، والعرش والكرسي-: كل ذلك معلوم المعنىٰ، مجهول الكيفية.

يقول علي بن عمر الحربي، ابن القزويني (ت: ٤٤٢هـ)[٤]:

«**ومما نعتقد**: أن لله ﷻ عرشًا، وهو علىٰ العرش.

والعرش مخلوق من ياقوتة حمراء[٥].

وعلمه تعالىٰ محيط بكل مكان: ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩].

ومن قال: العرش: مُلْكٌ، أو الكرسي: ليس بالكرسي الذي يعرف الناس؛ فهو مبتدع. قال الله تعالىٰ: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

---

(١) جزء فيه أجوبة ابن سريج (١٣٧، ١٤٥، ١٦١).

(٢) انظر: الرد علىٰ الجهمية، للدارمي: ف(١٠٢، ١٠٦)، الانتصار، للعمراني (٢/ ٦٢٣).

(٣) انظر: عقيدة السلف، للصابوني (١٧٥-١٧٦)، تفسير السَّمْعانيّ (٢/ ٩٣)، الحجة، للأصبهاني (٢/ ١١٣، ٢٥٨، ٢٦٩)، الانتصار، للعمراني (٢/ ٦٠٧).

(٤) قال ابن الصلاح: «جميع الناس في عصره، أجمعوا، مع اختلاف آرائهم، وتشعب أنحائهم، علىٰ حسن معتقد هذا الشيخ، وزهده وورعه». نقله السبكي في طبقاته (٥/ ٢٦١).

(٥) روىٰ ذلك أبو الشيخ في العظمة (٢/ ٦٣١، رقم ٢٤٧)، من حديث الشعبي مرسلًا، ثم هو مع إرساله: إسناده ضعيفٌ جدًّا. انظر تعليق محقق العظمة، وأيضًا: السلسلة الضعيفة، للألباني (٣٨٤٧).

والعرش فوق السماء السابعة، والله تعالىٰ علىٰ العرش. قال الله تعالىٰ: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]، ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [آل عمران: ٥٥]، وقال: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج: ٤]، وقال: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦].

وللعرش حملة يحملونه، علىٰ ما شاء الله، من غير تكييف.

والاستواء معلوم، والكيف مجهول»[(١)].

وقد انعكس هذا الموقف علىٰ مسلك المفسرين من الشافعية الذين نؤرخ لهم، ومنهجهم في تفسير الآيات التي يستدل بها أهل الحديث لإثبات علو المكان لله ﷻ علىٰ خلقه، كما نجده عند أبي المظفَّر السَّمْعانيّ (ت: ٤٨٩هـ)، والبغوي (ت: ٥١٦).

فعند تفسيره لقول الله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٨]، يقول السَّمْعانيُّ: «وقوله: فوق عباده: هو صفة الاستعلاء الذي لله تعالىٰ، الذي يعرفه أهل السنة»[(٢)].

ويقول البغوي: «هو صفة الاستعلاء، الذي تفرد به الله ﷻ»[(٣)].

وأما في المصنفات العقدية، المشتغلة بالبحث مع المخالفين، فيولي قِوام السنة الأصبهاني (ت: ٥٣٥هـ) هذه المسألة؛ علو الله ﷻ فوق خلقه، واستواءه علىٰ عرشه، في سمائه، سبحانه، بكل ما يتعلق بها من مفردات، وفروع، وأدلة .. = يوليها عناية واهتماما زائدين، في فصول متنوعة من كتابه المهم: (الحجة في بيان المحجة)، وفي أحد تراجمه يقول:

«فصل في بيان أن العرش فوق السماوات وأن الله ﷻ فوق العرش»[(٤)].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ) في تأريخه لتقرر هذه المسألة في

---

(١) نقله قوام السنة الأصبهاني، في الحجة في بيان المحجة (١/ ٢٤٨-٢٥٠) عن كتاب السنة، للقزويني.

(٢) تفسير السَّمْعانيّ (٢/ ٩٣)، وانظر -أيضًا- تفسيره للآيات: البقرة/ ٢٩ (١/ ٦٣)، الأعراف/ ٥٤ (٢/ ١٨٨)، يونس/ ٣ (٢/ ٣٦٦)، النحل/ ٥٠ (٣/ ١٧٧).

(٣) تفسير البغوي (٢/ ٨٩ط المعرفة، ٣/ ١٣٣طيبة).

(٤) الحجة (٢/ ٨٣).

التراث السلفي الشافعي: «والأئمة، في الحديث، والفقه، والسنة، والتصوف، **المائلون إلىٰ الشافعي**: ما من أحد منهم إلا له كلام، فيما يتعلق بهذا الباب، ما هو معروف يطول ذكره»[1].

❁ ❁ ❁

لم يكن تراث أئمة الأشعرية الأولين عن ذلك التقرير ببعيد؛ فأبو الحسن (ت: ٣٢٤هـ) ينقل في جملة ما عليه (أصحاب الحديث وأهل السنة): «وأن الله سبحانه علىٰ عرشه، كما قال: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]»[2]، وفي (الإبانة) يقرر المسألة، ويستدل لها، علىٰ نحو ما نجده في مصنفات أهل الحديث والسنة[3].

وهو الأمر الذي نجده عن إمام الأشعرية الأشهر، بعد مؤسسها؛ أبي بكر الباقلاني (ت: ٤٠٣هـ): «فإن قالوا: فهل تقولون: إنه في كل مكان؟ قيل: معاذ الله؛ بل هو مُسْتَوٍ علىٰ العرش، كما خبَّر في كتابه..»[4].

بل إننا نجد تقرير ذلك، أيضًا عن شيخ المتكلمين القديم، شافعي المذهب: ابن كلاب (ت: بعد٢٤٠هـ)؛ فقد ذكره أبو عاصم العبادي (ت: ٤٥٨هـ)، في الطبقة الثالثة من أصحاب الشافعي، وجعل تلك المقالة شارة له، يعرف بها: «ومنهم: أبو محمد عبد الله بن سعيد القطان، من المتكلمين. **يقول: إن الله فوق كل شيء**»[5].

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٥/ ١٤٠).

(٢) المقالات (١/ ٣٤٥) وانظر: (١/ ٢٨٥)، وهو قد صرح أنه بكل ما ذَكر من قول أهل الحديث يقول، وإليه يذهب. انظر: (١/ ٣٥٠). وانظر أيضًا: الإبانة (١٨) ط السلفية.

(٣) الإبانة (٥٥) وما بعدها، ط السلفية.

(٤) التمهيد (٢٦٠) مكارثي. وقارن: (٢٦٤) حيث يمنع السؤال بـ (أين)؟ وإن كان يظهر أنه يحمل ذلك علىٰ (الظرفية) في المكان: «وليس هو ممن يجوز أن يحويه مكان، ولا تحيط به أقطار؛ غير أنا نقول: إنه علىٰ عرشه؛ لا علىٰ معنىٰ كون الجسم، بالملاصقة والمجاورة..»، وفي الإنصاف (٤١-٤٢) يثبت الاستواء، مع نفي ما يدل علىٰ الحدث والنقص، ويصرح بنفي (الجهة). وهو ما يدخل بعض الشكوك علىٰ حقيقة مذهبه، أو مآله. وقارن: الاستقامة، لشيخ الإسلام (١/ ١٦٠) وما بعدها.

(٥) طبقات الفقهاء، للعبادي (٧٠).

بل ينقل عنه ابن فورك (ت: ٤٠٦هـ)، فيما جمعه من مقالاته: إنكاره للمقالة التي استقر عليها الأشاعرة بعد ذلك، وإخراجه لها من حد (المعقول) و(المنقول)، وذكر أن هذه المقالة، لون من (الانحراف) بمفهوم التنزيه، إلىٰ طرَف التجهم والتعطيل، مع اعتقاد إن ذلك (التعطيل)، هو (التوحيد)؛ يقول:

«وأخرج من النظر والخبر، قول من قال: لا في العالم، ولا خارج منه، فنفاه نفيًا مستويًا؛ لأنه لو قيل له: صفه بالعدم؛ ما قدر أن يقول فيه أكثر منه! ورد أخبار الله نصًا، وقال في ذلك، ما لا يجوز في خبر، ولا معقول!!

وزعم أن هذا هو التوحيد الخالص، والنفي الخالص عندهم، هو الإثبات الخالص؛ **وهم عند أنفسهم قياسون**»[1]!!

(١) نقله شيخ الإسلام في درء التعارض (٦/ ١٢٩)، وبيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٤) ط المجمع. وقارن: الرد علىٰ الزنادقة والجهمية، للإمام أحمد (٣٠٨) حيث يحكي مقالة: «هو في كلِّ شيءٍ، غير مماسٍّ لشيءٍ، ولا مباينٍ منه»؛ عن (الجهمي) الذي يرد مقالته، وأنه موَّه علىٰ الناس بقوله: «بلا كيف»!! وهو النقد الذي سبقه إليه متكلم الشافعية وأهل الحديث الكبير: عبد العزيز بن يحيىٰ الكناني. انظر ما نقله عنه شيخ الإسلام في الدرء (٦/ ١١٨).

المبحث الثاني
أخبار الأنبياء، ومعارف الأمم (نموذج للدليل السمعي)

لسنا هنا من ذكر مفردات الأدلة السمعية، علىٰ إثبات (العلو) في شيءٍ، بعد ما أشرنا إلىٰ شهرتها، وكثرتها، ودورانها في المصنفات الحديثية، والعقدية، طُرّا؛ لا يحتاج طلبها، وضبطها إلىٰ كبير جهد، ولا عناء.

بيد أن الذي نرمي إليه في هذا المقام: هو الوقوف علىٰ واحد من جوانب دلالات النصوص والأخبار المهمة، يستدل به السلفيون، عادة، علىٰ تقرير عقيدة (علو الله) تعالىٰ علىٰ خلقه، وهذا الجانب هو: ما تواترت به النصوص من ذكر أخبار الأنبياء، وأحوالهم مع أقوامهم، وأهل دعوتهم، وبيان أن تقرير عقيدة (العلو): كان أمرًا جوهريًّا في هذه الرسالات، تواردت عليه النبوءات. وهذا المأخذ في استجلاء دلالات النصوص: فكرة دائرة في مصنفات الشافعية الذين نؤرخ لهم.

يقول ابن خزيمة (ت: ٣١١هـ) رَحِمَهُ ٱللَّهُ، في الباب الذي عقده لبيان ما يدل من كتاب الله، وما هو مصرح في التنزيل: أن الرب جل وعلا في السماء، وذكر فيه جملة وافرة من نصوص القرآن علىٰ ذلك:

«فاسمعوا، يا ذوي الحجا، دليلًا آخر من كتاب الله: أن الله جلَّ وعلا في السماء، مع الدليل علىٰ أن فرعون، مع كفره وطغيانه، قد أعلمه موسىٰ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بذلك، وكأنه قد علم أن خالق البشر في السماء. ألا تسمع قول الله، يحكي عن فرعون قوله: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ﴿٣٦﴾ أَسْبَٰبَ

﴿ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ﴾ [غافر: ٣٦، ٣٧]؛ ففرعون، عليه لعنة الله، يأمر ببناء صرح، يحسب[١] أنه يطّلع إلىٰ إله موسىٰ.

وفي قوله: ﴿وَإِنِّي لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبًا﴾ دلالة علىٰ أن موسىٰ قد كان أعلمه، أن ربه جل وعلا: أعلىٰ، وفوق.

وأحسب أن فرعون إنما قال لقومه: ﴿وَإِنِّي لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبًا﴾؛ استدراجًا منه لهم، كما خبرنا جل وعلا في قوله: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ﴾ [النمل: ١٤]؛ فأخبر الله تعالىٰ: أن هذه الفرقة جحدت -يريد بألسنتهم- لما استيقنتها قلوبهم، فشبه[٢] أن يكون فرعون إنما قال لقومه: ﴿وَإِنِّي لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبًا﴾؛ وقلبه: أن كليم الله من الصادقين، لا من الكاذبين!!

والله أعلم، أكان فرعون مستيقنا بقلبه، علىٰ ما أوَّلتُ، أم مكذبا بقلبه، ظانًّا أنه غير صادق؟

وخليل الله إبراهيم عليه السلام: عالم في ابتداء النظر إلىٰ الكواكب والقمر والشمس[٣]: أن خالقه عالٍ فوق خلقه، حين نظر إلىٰ الكواكب، والقمر والشمس؛ ألا تسمع قوله: ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾؛ ولم يطلب معرفة خالقه، من أسفل، إنما طلبه من أعلىٰ، مستيقنًا عند نفسه أن ربه في السماء لا في الأرض..»[٤].

ومن الواضح من النص المنقول عن إمام الأئمة، ابن خزيمة رحمه الله: أن هذا الاستدلال علىٰ قضية العلو، ليس تعلقًا بمحض قول فرعون، كما يُهَوِّل به النفاة[٥]؛ بل هو لون من الاستنباط، والتأويل، لدلالة النص

---

(١) في ط الشهوان، والهراس: فحسب، والمثبت من ط الآثار، وهو أقرب.

(٢) كذا في طبعاته الثلاث، والملائم هنا: فيُشْبِه.

(٣) قارن حول ما دار بين إبراهيم مع قومه، كما في سورة الأنعام (٧٥-٧٩)، وبيان أن ذلك كان علىٰ وجه المناظرة منه لقومه، واستدلاله بما يشاهدون في السماء، علىٰ إثبات الوحدانية، لا النظر وطلب الحجة: تفسير ابن جُزَيّ -التسهيل- (٢٠٨)، تفسير ابن كثير (٢/ ١٤٩-١٥٢)، الملل والنحل (٢/ ١٠٩-١١٢).

(٤) التوحيد، لابن خزيمة (١/ ٢٦٣-٢٦٤) ط الشهوان، (٢١٠-٢١١) ط الآثار.

(٥) ينظر: تفسير الرازي الكبير (٢٧/ ٥٧)، طبقات السبكي (٩/ ٥٠)، وفيه نصُّ كتاب ابن جهبل، في الردِّ علىٰ شيخ الإسلام.

الشرعي[1]، ولذلك فقد ذكره في جملة نصوص كثيرة من القرآن الكريم، متنوعة السياق، والدلالات على إثبات علو الله تعالى على خلقه، ثم أتبعه بما يؤيد ذلك من دلالة السنة.

ولأجل ما أشرنا إليه من هذه الدلالة، يقول شيخ الإسلام الصابوني (ت: ٤٤٩هـ):

«**أخبر الله سبحانه** عن فرعون اللعين أنه قال لهامان: ﴿ٱبْنِ لِى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ۝٣٦ أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّى لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبًا﴾ [غافر: ٣٦، ٣٧].

وإنما قال ذلك، لأنه سمع موسى عليه السلام يذكر أن ربه في السماء؛ ألا ترى إلى قوله: وإني لأظنه كاذبا؛ يعني: في قوله: إن في السماء إلها»[2].

ويعبر أبو القاسم الزَّنْجانيُّ (ت: ٤٧١هـ) عن هذه الفكرة في الاستدلال على المخالفين بقوله: «ومخالفنا ليس يعلم أن الله فوقه، بوجود ذاته؛ فهو أعجز فهما من فرعون»[3]!!

❁ ❁ ❁

وأيًّا ما كان الأمر، فالاستدلال بهذه الآية، ونحوها: هو استدلال دائر في مصنفات الشافعية السلفيين، في جملة ما استدلوا به من نصوص الكتاب والسنة على تقرير العلو؛ فقد أورده، سوى من سبق: الدارمي (ت: ٢٨٠هـ)، وقوام السنة (ت: ٥٣٥هـ) والعمراني (ت: ٥٥٨هـ)[4].

وقد وجدنا ذلك الاستدلال -أيضًا- عند أهل الإثبات من شيوخ الصوفية، كالحارث المحاسبي (ت: ٢٤٣هـ):

---

(١) يقول شيخ الإسلام: «هذا أبلغ في كون موسى صرح له بأن إلهه فوق السموات، حتى قصد تكذيبه بالفعل من الإخبار عن ذلك بلفظ موسى» اهـ بيان تلبيس الجهمية -المجمع- (٣/ ٨٩).

(٢) عقيدة السلف، للصابوني (١٧٦).

(٣) نقله ابن القيم في اجتماع الجيوش (٧٥).

(٤) انظر: الرد على الجهمية، للدارمي: ف (٥٧-٥٨)، الحجة في بيان المحجة (٢/ ١١٥)، الانتصار، للعمراني (٢/ ٦١٠).

«وقال عن فرعون: ﴿لَّعَلِّيٓ أَبۡلُغُ ٱلۡأَسۡبَٰبَ ٣٦ أَسۡبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ﴾؛ ثم استأنف فقال: ﴿وَإِنِّي لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبٗا﴾: فيما قال لي إنه في السماء؛ فطلبه حيث قال له موسىٰ، مع الظن منه بموسىٰ عليه السلام أنه كاذبٌ!!

ولو أن موسىٰ عليه السلام أخبره أنه في كل مكان بذاته: لطلبه في الأرض، أو في بيته وبدنه، ولم يتَعَنَّ ببُنيان الصرح»[1].

وهو الأمر الذي يقرره -أيضًا- أبو الحسن الأشعري (ت: ٣٢٤هـ)، وغيره[2]، حتىٰ إن ابن فورك (ت: ٤٠٦هـ) يقول في تفسيره لهذه الآية: «طلب فرعون رؤية الإله في السماء، كما يرىٰ الأشخاصَ عند الإشراف»[3].

ويعبر الرازي (ت: ٦٠٦هـ) عن شيوع الاحتجاج بهذا الدليل بقوله: «احتج الجمع الكثير من المشبهة بهذه الآية، في إثبات أن الله في السموات وقرروا ذلك من وجوه . . .»[4].

❀ ❀ ❀

ويتقدم ابن قتيبة (ت: ٢٧٦هـ) خطوة أخرىٰ، لبيان معرفة الأمم بهذا المعنىٰ، وتقرره لديهم، فيقول: «الأمم كلها، عربيها وعجميها، تقول: إن الله تعالىٰ في السماء، ما تُركت علىٰ فطرتها، ولم تُنْقل عن ذلك بالتعليم»[5].

وأما ابن رشد (ت: ٥٩٥هـ)، الفيلسوف المشائي، فيقرر أن «الشرائع كلها مبنية علىٰ أن الله في السماء، وأن منه تنزل الملائكة بالوحي إلىٰ النبيين، وأن من السماء نزلت الكتب»[6].

---

(١) فهم القرآن، للمحاسبي (٣٥٢).

(٢) انظر: الإبانة: (١٠٦) ط د. فوقية حسين، وانظر ما نقله ابن تيمية عن الخطابي: بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٤٣٧) ط قاسم، ونظر تقريرًا آخر لابن تيمية حول نفس الآية: المصدر السابق (١/ ٤٦١) من نفس الطبعة.

(٣) تفسير ابن فورك (٢/ ٣٥٨).

(٤) التفسير الكبير -مفاتيح الغيب- للرازي (٢٧/ ٥٧).

(٥) تأويل مختلف الحديث (٢٤٠). وينظر: تأويل مشكل القرآن، له (١٣١).

(٦) مناهج الأدلة (١٧٦-١٧٧).

ويتفق الجيلاني (ت: ٥٦١هـ) -من الوسط الصوفي- مع ابن قتيبة، وابن رشد: علىٰ تقرير تواتر الكتب السماوية، ورسل الله تعالىٰ، علىٰ الإخبار بعلو الله تعالىٰ علىٰ عرشه: «وكونه ﷻ علىٰ العرش: مذكور في كل كتاب أنزل، علىٰ كل نبي أرسل؛ بلا كيف»(١).

❀ ❀ ❀

لا جرم أنه لم يكن السلفيون وحدهم هم الذين يدعون ظهور دلالة النصوص علىٰ إثبات علو الله تعالىٰ فوق خلقه، واستوائه علىٰ عرشه:

فابن رشد (ت: ٥٩٥هـ) يقرر أن «ظواهر الشرع كلها: تقتضي إثبات الجهة»(٢).

بل إن المخالفين، نفاة العلو، أنفسهم: لا ينكرون ظهور دلالة النصوص عليها، ويقرون أن من نفىٰ هذه الدلالة (الظاهرة): «فقد أزال ظواهر النصوص»(٣)، وسواء أعين محملها، كما هو مسلك التأويل، أم توقف بعد ذلك، كما يقوله من يقول بالتفويض(٤).

بيد أن مشكلة الدور المنهجية، وأزمة العلاقة بين العقل والنقل، وما آلت إليه -عند متأخري المتكلمين- من الاعتماد أصالة علىٰ البحث العقلي، والدليل النظري، في هذا الباب، أدت إلىٰ النظر إلىٰ هذه النصوص باعتبار أنها: «من باب الظواهر؛ فلا تقع في مقابلة الأدلة العقلية اليقينية»(٥)؟!

---

(١) انظر: الغنية، للجيلاني (١/ ٥٧)، وراجع ما نقلناه عن المحاسبي.

(٢) مناهج الأدلة (١٧٦).

(٣) الجويني: الشامل في أصول الدين (٢٨٨)، (٣١٠) وما بعدها، خاصةً (٣١٥-٣١٩)، وأيضًا: الإرشاد (٦٠)، والنظامية (٣٢-٣٣)، وانظر: متشابه القرآن، للقاضي عبد الجبار (١٣٢).

(٤) يقول ابن تيمية: «**جميع الطوائف متفقة علىٰ أن ظواهر النصوص مثبِتة للعلوّ والصفات**؛ ولهذا كان المخالفون يقولون: إما بالتأويل المتضمن لصرف ذلك عن ظاهره، وإما بالتفويض، مع قولهم: ظاهر ذلك غير مرادٍ؛ فلو لم يكن ظاهرها دالًا علىٰ الإثبات؛ لما احتاجوا إلىٰ هذا، ولدفعوا أصل ظهور هذه الدلالة، كما يدفع ظهور الدلالة في غير ذلك»، درء التعارض (٧/ ١٢٨).

(٥) الآمدي: أبكار الأفكار (٢/ ٤٦)، وانظر: الأربعين، للرازي (١/ ١٦٣-١٦٤)، شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار (٢٢٦-٢٢٧). وقارن: فتاوىٰ ابن تيمية (٥/ ٢٨٧) حيث يقرر أن الظواهر التي لا معارض لها؛ لا يجوز صرفها عن ظواهرها؛ فكيف إذا قيل: إن العلو والمباينة معلومٌ بالفطرة والضرورة، والأدلة العقلية النظرية.

وهذا المسلك في القدح في دلالة (النص)، إنما يحتاج إليه إذا كان (الخبر) في ذلك: متواترا، قطعي الثبوت.

وإما إذا كان من أخبار الآحاد -وكل الأخبار من الممكن أن يدّعي من يخالفها أنها آحاد-؛ فالأمر فيه أسهل:

«وأما الأحاديث التي يتمسكون بها: فآحاد، لا تفضي إلىٰ العلم؛ ولو أضربنا عن جميعها: لكان سائغا»[1].

وهذا الموقف (المنهجي): يلخصه واحد من النصوص الكلامية السائرة بين المتأخرين:

«المجسمة يصرحون بالاستقرار علىٰ العرش، وتمسكوا بظواهر، منها..

وأجيب عنه بجواب إجمالي، هو كالمقدمة للأجوبة التفصيلية، وهو: أن الشرع إنما ثبت بالعقل..؛ فلو أتىٰ الشرع بما يكذب العقل، وهو شاهده، لبطل الشرع والعقل معا!!

إذا تقرر هذا، فنقول: كل لفظ يرد في الشرع، مما يستند[2] إلىٰ الذات المقدسة، أو يطلق اسما وصفة، وهو مخالف للعقل، ويسمىٰ المتشابه؛ لا يخلو إما أن يتواتر، أو ينقل آحادا، والآحاد إن كان نصًا لا يحتمل التأويل: قطعنا بافتراء ناقله، أو سهوه، أو غلطه. وإن كان ظاهرا: فظاهره غير مراد. وإن كان متواترا: فلا يتصور أن يكون نصًا لا يحتمل التأويل؛ بل لا بد من أن يكون ظاهرا؛ وحينئذ نقول: الاحتمال الذي ينفيه العقل ليس مرادا..»[3].

ويظهر هذا التفاوت في وجهة النظر بين السلفيين والأشاعرة، في واحد من أهم المختصرات الكلامية عند متأخري الأشاعرة، لا سيما في بلاد المغرب، وهي: أم البراهين، للسنوسي (ت: ٨٩٥هـ)[4]، حيث يقول في عبارةٍ

---

(١) الإرشاد، للجويني (١٥٠)، وقد سبق أن نقلت -في أصول الدين عند الإمام الطبري (٥٦)- نحوًا من هذا الموقف، عن القاضي عبد الجبار المعتزلي.

(٢) كذا، ولعلها: يُسْنَد.

(٣) المسايرة، مع شرحها: المسامرة (٣٢-٣٣).

(٤) انظر حول فكر السنوسي الكلامي، وأثره في المذهب الأشعري: يوسف احنانة: تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي (١٧٣) وما بعدها.

بالغة الحِدّة، والفجاجة:

«والتمسك في أصول العقائد بمجرد ظواهر الكتاب والسنة، من غير بصيرة في العقل، هو أصل ضلال الحشوية؛ فقالوا بالتشبيه والتجسيم والجهة، عملًا بظاهر قوله تعالىٰ: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦]، ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [سورة ص: ٧٥]».

ثم يزيد شارحه، الدسوقي (ت: ١٢٣٠هـ) الخرق اتساعًا، إذ يقول: «أي: إنهم قالوا: إن الله تعالىٰ في جهة؛ ثم اختلف الجهوية [كذا؟!]، القائلون أنه في جهة؛ **فقال بعضهم: إنه في جهة السماء؛ وهؤلاء في كفرهم قولان**، وقال بعضهم: إنه في جهة غير جهة العلو (؟!)؛ وهؤلاء كفار اتفاقا»[(١)]!!

بل يعبر التفتازاني -شارح المقاصد- (ت: ٧٩٣هـ) عن إشكالية مخالفة المذهب لما تواردت عليه النصوص الشرعية بقوله:

«**فإن قيل: إذا كان الدينُ الحق نفيَ الحيِّزِ والجهة؛ فما بال الكتب السماوية، والأحاديث النبوية، مشعرة -في مواضع لا تحصىٰ- بثبوت ذلك**، من غير أن يقع في موضع منها تصريح بنفي ذلك، وتحقيق [كذا]، كما قررت الدلالة علىٰ وجود الصانع ووحدته، وعلمه وقدرته، وحقيقة المعاد، وحشر الأجساد، في عدة مواضع، وأكدت غاية التأكيد، مع أن هذا أيضًا حقيق بغاية التأكيد والتحقيق، لما تقرر في فطرة العقلاء، مع اختلاف الأديان والآراء، من التوجه إلىٰ العلو عند الدعاء، ورفع الأيدي إلىٰ السماء؟!».

ثم إننا نتفاجأ بجوابه عن ذلك الإيراد بقوله:

«لما كان التنزيه عن الجهة مما تقصر عنه عقول العامة، حتىٰ تكاد تجزم بنفي ما ليس في الجهة: كان الأنسب في خطاباتهم، والأقرب إلىٰ اصطلاحهم، والأليق بدعوتهم إلىٰ الحق: ما يكون ظاهرا في التشبيه، وكون الصانع في أشرف الجهات، مع تنبيهات دقيقة علىٰ التنزيه المطلق عما هو من سمات الحدوث»[(٢)].

---

(١) انظر: حاشية الدسوقي، علىٰ شرح أم البراهين، للسنوسي (٢١٩).

(٢) شرح المقاصد (٤/ ٥٠-٥١). وينظر: بحث الغزالي لمسألة: (جواز إسماع العموم من لم يسمع الخصوص). المستصفىٰ (٢/ ١٥٢-١٥٨٤).

وهو انعطاف، لم يكن مرتقبًا، ولا مأمولًا، بالبحث الكلامي نحو المنهج الفلسفي؛ بل هو تصريح بموقف باطني واضح من دلالات النصوص، يفتقد إلىٰ الأصالة في السياق الكلامي الشرعي الذي ينبغي أن ينتمي إليه هذا النص؛ بقدر ما يفتقد إلىٰ أصالة الفكرة العقلية، التي تداولها الفكر الفلسفي، بتحليله الباطني للنص الشرعي ودلالته، كما نجده عند ابن سينا، ومن سبقه أو وافقه[١].

وهو الموقف المنهجي الذي يرفضه ابن رشد (ت: ٥٩٥هـ)، في هذا المقام، ويرىٰ أن الآيات الدالة علىٰ إثبات ذلك لا تحتمل التأويل، وأنها «إن سُلِّط عليها التأويل: عاد الشرع كله مؤولًا؛ وإن قيل: إنها من المتشابهات: عاد الشرع كله متشابها»[٢].

ويعمق ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ) هذه الفكرة التي يشير إليها ابنُ رشد -بدقةٍ وبراعة-، ويبني عليها كتابه العظيم: (درء تعارض العقل والنقل):

«العلم بدلالة النصوص علىٰ العلو والصفات: أمر ضروري؛ فالقدح فيه من جنس القدح فيما دل عليه القرآن من خلق السماوات والأرض، ومن نعيم الجنة والنار . . .

---

(١) انظر: الأضحوية، لابن سينا (٩٧-١٠٣)، وراجع ما سبق ذكره عن الموقف الفلسفي، في مبحث: إثبات الصفات بين التوحيد والتشبيه.

(٢) مناهج الأدلة (١٧٦). وقارن فصل المقال (٤٨) حيث يقول: «وههنا أيضًا (ظاهر): يجب علىٰ أهل البرهان تأويله، وحملهم إياه علىٰ ظاهره كفرٌ. وتأويل غير أهل البرهان له، وإخراجه عن ظاهره كفر، في حقهم، أو بدعةٌ. ومن هذا الصنف: آية الاستواء، وحديث النزول. ولذلك قال ﷺ، في السوداء إذ أخبرته أن الله في السماء: «أعتقها فإنها مؤمنة»، إذ كانت ليست من أهل البرهان» اهـ. وهو ما حدا بشيخ الإسلام أن يقول عنه: «وقد تناقض في هذا الكلام. .»؛ يعني: مع كلامه في (مناهج الأدلة). انظر: بيان تلبيس الجهمية (٢/٩٣) وما بعدها، ط المجمع. ويشبه أن يكون مرد ذلك التفاوت بين الكتابين، إلىٰ أن مناهج الأدلة: كتاب (جمهوري)، يفحص عن العقائد (المِلِّية)؛ فناسب أن يُسَرِّب من (إطلاقات الحكماء) و(ظواهر عباراتهم): ما يناسب (الوضع المِلِّي)، ويلائم أفهام العوام. وأما (فصل المقال): فغرضه فيه تمييز حظ الحكماء، أهلِ البرهان (=التأويل)، من حظ الجمهور (=لزوم الظواهر)، وبيان (منتهىٰ أقدام) كل فريق. وقد سبقت الإشارة إلىٰ حقيقة موقفه (الباطني)، في آخر مبحث (الصفات الخبرية).

وبالجملة، فما من صنف من الأصناف المعلومة بالضرورة من الدين، إلا وتطريق التأويل إلىٰ نصوصه: من جنس تطريقه إلىٰ نصوص العلو والصفات، أو أبلغ من ذلك، أو قريب من ذلك»[1].

(١) درء التعارض (٧/١٢٨).

المبحث الثالث
الدليل الفطري: توجه الداعين إلى السماء!!

من الأدلة الدائرة عند مثبتة العلو، ويظهر فيها أثر المنزع السلفي العام في باب معرفة الله تعالىٰ وتوحيده: الدليل الفطري؛ **ويظهر أثر هذا الإيمان الباطن، هنا: في إطباق الخلائق علىٰ رفع أيديهم إلىٰ السماء، إذا دعوا ربهم**[1]..

يقرر الدارمي (ت: ٢٨٠هـ) ذلك المعنىٰ، ويذكر أنه «إجماع من الأولين والآخرين، العالمين منهم والجاهلين..»[2].

ثم يقول -في موضعٍ آخر-: «حتىٰ الصبيان الذين لم يبلغوا الحِنث، قد عرفوه بذلك؛ إذا حَزَبَ الصبيَّ شيءٌ، يرفع يديه إلىٰ ربه، يدعوه في السماء دون ما سواها؛ فكل أحد بالله وبمكانه أعلم من الجهمية»[3].

---

(١) يذكر ابن تيمية قصةً طريفةً، وقعت له، احتج فيها علىٰ بعض النفاة بذلك الدليل الفطري في نفس النافي. انظر: درء التعارض (٦/ ٣٤٣-٣٤٤). وأما الشيخ محمد عبد الله دراز، رحمه الله، فيشير إلىٰ تميز (المؤمن) بالتوجه نحو قوةٍ عليا: «إن شئنا أن نضرب مثالًا لهذه الأهداف المختلفة، قلنا: إن قبلة العالِم المادي تحت أقدامه؛ لأن القوىٰ التي هو منها بسبيل: قوىٰ عمياء صماء، يحس بها ولا تحس به، وإذا دعاها لا تستجيب له. وقبلة العالِم الروحي هي -من وجه- في مستوىٰ أفقه ...؛ أما المؤمن فإنه يهدف إلىٰ أعلىٰ من ذلك كله؛ لأنه يتجه إلىٰ القوة العليا بإطلاق؛ **فالكلُّ يُنَكِّسُون أبصارَهم إلىٰ الأرض، والمؤمنُ يرفع رأسَه إلىٰ السماء!!»** .الدين (٤٧).

(٢) الرد علىٰ الجهمية: ذ (٥٦)، وقارن: أبكار الأفكار، للآمدي (٢/ ٣٤) حيث يعزو نفي الجهة إلىٰ أهل الحق من الملل كلها. بينما يؤرخ ابن تيمية لذلك الخلاف بأن شبه الجهمية أصلها من ملاحدة الأمم، المنكرين للصانع. انظر: درء التعارض (٧/ ٧٢-٧٣).

(٣) الرد علىٰ بشر (٢٥).

ويقول الإمام ابن خزيمة (ت: ٣١١هـ):

«باب ذكر البيان أن الله ﷻ في السماء كما أخبرنا في محكم تنزيله وعلىٰ لسان نبيه ﷺ، وكما هو مفهوم في فطرة المسلمين، علمائهم وجهالهم، أحرارهم ومماليكهم، ذكرانهم وإناثهم، بالغيهم وأطفالهم، كل من دعا الله جل وعلا: فإنما يرفع رأسه إلىٰ السماء ويمد يديه إلىٰ الله، إلىٰ أعلاه لا إلىٰ أسفل»(١).

ويقول قِوَام السنة الأصبهاني (ت: ٥٣٥هـ):

«**قال أهل السنة: الله فوق السماوات؛ لا يعلوه خلق من خلقه.**

ومن الدليل علىٰ ذلك: أن الخلق يشيرون إلىٰ السماء بأصابعهم، ويدعونه ويرفعون إليه أبصارهم»(٢).

ويقول أيضًا، عن نفاة العلو:

«وفي منعهم الإشارة إلىٰ الله سبحانه من جهة الفوق: خلاف منهم لسائر الملل؛ لأن جماهير المسلمين، وسائر الملل(٣)، قد وقع منهم الإجماع علىٰ الإشارة إلىٰ الله جل ثناؤه من جهة الفوق، في الدعاء والسؤال؛ فاتفاقهم بأجمعهم علىٰ ذلك حجة، ولم يستجز أحد الإشارة إليه من جهة الأسفل، ولا من سائر الجهات، سوىٰ جهة الفوق»(٤).

❁ ❁ ❁

ونحن نجد هذه الفكرة في الاستدلال علىٰ العلو، ونقل الإجماع عليه، خارج النطاق الشافعي، عند: القاضي عبد الوهاب (ت: ٤٢٢)، وابن عبد البر (ت: ٤٦٣هـ) المالكيين، وابن قدامة الحنبلي (ت: ٦٢٠)، وابن أبي العز

---

(١) التوحيد، لابن خزيمة (١/ ٢٥٤) ط الشهوان، (٢٠٤) ط الآثار.

(٢) الحجة في بيان المحجة (٢/ ٨٢)، وانظر (٢/ ١٠٦-١٠٧) من نفس المصدر.

(٣) انظر قصتين في تأييد هذه الفكرة عند أبي حيان التوحيدي في: الإمتاع والمؤانسة (٢/ ١٥٣، ١٥٧-١٦٠).

(٤) الحجة في بيان المحجة (٢/ ١١٤) وانظر أيضًا: التوحيد، لابن خزيمة (٢٠٤ط الآثار = ١/ ٢٥٤ ط الشهوان)، الانتصار، للعمراني (٢/ ٦١٦)، وما نقله ابن تيمية -بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٤٣٧) ط قاسم- عن كتاب: شعار الدين، للخطابي.

الحنفي (ت: ٧٩٢هـ)، وغيرهم[١].

قال ابن عبد البر (ت: ٤٦٣هـ): «ولم يزل المسلمون في كل زمان: إذا دهمهم أمر وكربهم غم، يرفعون وجوههم وأيديهم إلىٰ السماء، رغبة إلىٰ الله ﷻ في الكف عنهم»[٢].

بل إننا نجد الاستدلال بذلك عند شيوخ الأشاعرة الأول: كابن كلاب (بعد٢٤٠هـ)[٣]، والأشعري (ت: ٣٢٤هـ)، وعلي بن مهدي الطبري (ت: ٣٨٠هـ)[٤].

بل إن الرازي (ت: ٦٠٦هـ) لا ينازع في أن ذلك شيء يفعله جميع أرباب النحل، ولا يبطل الإجماع علىٰ ذلك؛ لكنه ينازع في دلالته[٥].

والجواب الأشهر عند الأشاعرة عن هذا الاستدلال: أن السماء قبلة الدعاء؛ فلأجل ذلك أُمرنا أن نرفع الأيدي نحو السماء[٦].

وبقدر ما في هذا الجواب من خلاف لما يقرره السلفيون، من الشافعية وغيرهم، كما أشرنا إليه آنفا، وخلاف لما ذكره شيوخ الأشاعرة الأول: اختلف أيضًا عن الفقه الشافعي، الذي نؤرخ لأصحابه.

فالشافعية ينصون علىٰ استحباب **استقبال القبلة**، عند الذكر، والدعاء، وتلاوة القرآن[٧]؛ فالغزالي (ت: ٥٠٥هـ) يذكر في آداب الدعاء: «أن يدعو

---

(١) انظر: شرح عقيدة ابن أبي زيد، للقاضي عبد الوهاب (١٧٥)، التمهيد، لابن عبد البر (٦/ ١٢٧)، إثبات صفة العلو، لابن قدامة (٤١)، شرح الطحاوية، لابن أبي العز (٢/ ٣٩٠). وانظر: بيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية (٢/ ٤٣١) وما بعدها، حيث يتوسع في تقرير هذه الدلالة، والرد علىٰ من اعترض عليها.

(٢) التمهيد، شرح الموطأ (١٣/ ٣١٠).

(٣) انظر نصًا مهمًا، مطولًا، نقله عنه ابن تيمية في الدرء (٦/ ١٩٤)، وأيضًا: اجتماع الجيوش، لابن القيم (١٢٠).

(٤) انظر: الإبانة، للأشعري (١٠٧) ط د. فوقية حسين.، تأويل الآيات المشكلة، لابن مهدي (١٨٣).

(٥) انظر: أساس التقديس، للرازي (٩٧-٩٩)، وقارن: بيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية (٢/ ٤٦٣) وما بعدها، ط قاسم.

(٦) انظر: الإشارة إلىٰ مذهب أهل الحق، للشيرازي (١٥٤)، الأربعين، للرازي (١/ ١٦٣)، أبكار الأفكار، للآمدي (٢/ ٤٨)، وأيضًا: المسايرة، لابن الهمام (٣١).

(٧) نقله العمراني عن نص الإمام الشافعي. انظر: البيان شرح المهذب (٤/ ٣١٥).

مستقبل القبلة، ويرفع يديه، بحيث يُرىٰ بياض إبْطَيه»[١].

لكنه يذهل عن هذا التفريع الفقهي عند عرضه للمسألة الكلامية، ويتأثر بالفكرة الكلامية فيقول -في نفس الكتاب-: «فأما رفع الأيدي عند السؤال إلىٰ جهة السماء، فهو: لأنها قبلة الدعاء»[٢].

وهو الأمر الذي ينتقده عليه العِمراني: شيخ الشافعية في اليمن (ت: ٥٥٨هـ)؛ حيث يذكر قول الأشاعرة: «لا يجوز وصفه بأنه علىٰ العرش، ولا في السماء»، ثم يقول: «وقد صرح القاضي أبو بكر الباقلاني الأشعري في التمهيد، بالقول في هذه المسألة، كما قال أصحاب الحديث[٣].

وأما الغزالي: فخالفهم في الاقتصاد، وقال: أما رفع الأيدي في الدعاء إلىٰ السماء: فلأنها قبلة الدعاء، كما أن البيت قبلة الصلاة.

وهذا تمويه منه، ومعاندة لما ورد به القرآن والسنة، وما عليه العلماء من الصحابة والتابعين[٤].

وأما قوله: إن السماء قبلة الدعاء؛ فيقال له: لو كان هذا كما قلت: لم يصح الدعاء إلا لمن توجه بيديه إلىٰ السماء، كما لا تصح الصلاة إلا لمن توجه إلىٰ الكعبة..»[٥].

❀ ❀ ❀

ويظهر أثر هذا التفاوت المنهجي بين وجهتي السلفيين والأشاعرة في هذه القضية بوضوح، من خلال رصد موقفين متباينين، إزاء نص واحد لإمام المذهب؛ وكل فصيل ينزع في تحليله إلىٰ أصوله الكلامية التي يرتضيها.

---

(١) إحياء علوم الدين (١/ ٣٠٥)، وانظر: المجموع (٤/ ٤٨٧)، الأذكار (٣٨)، التبيان في آداب القرآن (٥٨) ثلاثتها للنووي.

(٢) إحياء علوم الدين (١/ ١٠٧)، وانظر: الاقتصاد في الاعتقاد، له (٣١)

(٣) انظر: التمهيد، للباقلاني (٢٦٠-٢٦٢) وهذا عزو (شافعي) مبكر، لكتاب التمهيد في هذه المسألة، التي وقع فيها الجدل المعاصر، بشأن عزو ابن شيخ الإسلام وتلميذه ابن القيم، لكتاب التمهيد في ذلك، علىٰ ما أشرنا إليه في (تمهيد الدراسة).

(٤) يحكي ابن تيمية إجماع المسلمين علىٰ أن قبلة الدعاء هي نفس قبلة الصلاة، واستدل بذلك علىٰ بطلان هذا الجواب. انظر: بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٤٥٢، ٤٥٩-٤٦٠)، وانظر: شرح الطحاوية (٢/ ٣٩٢-٣٩٣).

(٥) الانتصار (٢/ ٦٢٢-٦٢٣)، وانظر: البيان شرح المهذب، في فقه الشافعية، للعمراني (٤/ ٣١٥).

يقول الإمام الشافعي (ت: ٢٠٤هـ) رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

«إذا وجبت كفارة الظهار علىٰ الرجل، وهو واجد لرقبة أو ثمنها: لم يجزئه فيها إلا تحرير رقبة، ولا تجزئه رقبة علىٰ غير دين الإسلام . . .؛ فمن أعتق في ظهار غير مؤمنة فلا يجزئه، وعليه أن يعود فيعتق مؤمنة.

قال وأحب إليّ: ألّا يعتق إلا بالغة مؤمنة؛ فإن كانت أعجمية فوصفت الإسلام أجزأته.

أخبرنا مالك، عن هلال بن أسامة، عن عطاء بن يسار، عن عمر بن الحكم[1] أنه قال: أتيت رسول الله ﷺ، فقلت: يا رسول الله، إن جارية لي كانت ترعىٰ غنمًا لي، فجئتها وفقدت شاة من الغنم، فسألتها عنها فقالت: أكلها الذئب، فأسِفت عليها، وكنت من بنىٰ آدم، فلطمت وجهها، وعليّ رقبة: أفأعتقها؟

فقال لها رسول الله ﷺ: **أين الله؟** فقالت: في السماء، فقال: **من أنا؟**، فقالت: أنت رسول الله؛ قال: **فأعتقها** . . .»[2].

ويقول الإمام، في سياق الاستدلال علىٰ الإيمان، بهذا الحديث:

«وضع الله رسوله من دينه وفرْضِه وكتابه، الموضعَ الذي أبان جل ثناؤه: أنه جعله عَلَمًا لدينه، بما افترض من طاعته، وحرَّم من معصيته، وأبان من فضيلته، بما قَرَن من الإيمان برسوله مع الإيمان به. فقال تبارك وتعالىٰ: ﴿فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦۖ وَلَا تَقُولُواْ ثَلَٰثَةٌۚ ٱنتَهُواْ خَيۡرٗا لَّكُمۡۚ إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۖ سُبۡحَٰنَهُۥٓ أَن يَكُونَ لَهُۥ وَلَدٞۘ﴾ [النساء: ١٧١] . . .؛ **فجعل كمال ابتداء الإيمان، الذي ما سواه تَبَع له:**

---

(١) كذا قال مالك: عمر بن الحكم، قال الشافعي عقب روايته: «اسم الرجل: معاوية بن الحكم، كذلك روىٰ الزهري، ويحيىٰ ابن أبي كثير» اهـ، وقال في الرسالة -ف (٢٤٣)-: «وأظن مالكًا لم يحفظ اسمه» اهـ، قال ابن عبد البر رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «هكذا قال مالكٌ في هذا الحديث: عن هلالٍ، عن عطاءٍ، عن عمر بن الحكم، لم يختلف الرواة عنه في ذلك؛ وهو وهمٌ عند جميع أهل العلم بالحديث، وليس في الصحابة رجل يقال له عمر بن الحكم، وإنما هو معاوية بن الحكم» اهـ التمهيد، شرح الموطأ (١٣/ ٣٠٥).

(٢) الأم (٦/ ٧٠٥-٧٠٧)، وانظر الحديث في الموطأ: كتاب العتق، باب ما يجوز في الرقاب الواجبة، رقم (٨)، وانظر أيضًا: صحيح مسلم، رقم (٥٣٧).

الإيمانَ بالله ورسوله؛ فلو آمن عبد به، ولم يؤمن برسوله: لم يقع عليه اسم كمال الإيمان أبدًا، حتىٰ يؤمن برسوله معه.

وهكذا سَنَّ رسولُ الله في (كل)[1] من امتحنه للإيمان:

أخبرنا مالك عن هلال بن أسامة عن عطاء بن يسار عن عُمَر بن الحَكَم، قال: أتيتُ رسولَ الله بجاريةٍ، فقلتُ: يا رسولَ الله، عليَّ رقبةٌ، أفأَعتِقُها؟ فقال لها رسولُ الله: «**أينَ اللهُ**»؟ فقالت: في السَّماء. فقال: «**ومَن أنا**»؟ قالت: أنت رسول الله. قال: «**فأعتِقْها**»[2].

يعلق البيهقي (ت: ٤٥٨هـ)، وهو إمام شافعي، له مشربه الأشعري المعروف، علىٰ هذا النص للشافعي، فيقول:

«. . . وأما حديث معاوية بن الحكم، فقد خالفه عبيد الله في لفظ الحديث، وهو، وإن كان مرسلا، فرواته أفقه، ووافقه الشريد بن سويد الثقفي، مرسلًا. وروي عن عون بن عبد الله بن عتبة، عن أبيه، واختُلِف عليه في إسناده ومتنه.

وهو، إن صح، فكأن النبي ﷺ، خاطبها علىٰ قدر معرفتها؛ فإنها وأمثالها، قبل الإسلام: كانوا يعتقدون في الأوثان أنها آلهة في الأرض؛ فأراد أن يعرف إيمانها، فقال لها: أين الله؟ حتىٰ إذا أشارت إلىٰ الأصنام عرف أنها غير مؤمنة؛ فلما قالت: في السماء، عرف أنها برئت من الأوثان، وأنها مؤمنة بالله الذي في السماء إله وفي الأرض إله.

أو: أشار، وأشارت، إلىٰ ظاهر ما ورد به الكتاب»[3].

يتشكك البيهقي هنا، في موقف بالغ الغرابة، في صحة الحديث، ويحاول أن يُعِل الحديث المتصل، بحديث مرسل، بحجة أن رواته أفقه!!

لا يعنينا هنا أن نبحث في تصحيح الحديث، أو أن ندرس إسناده،

---

(١) لاحظ تقرير الشافعي لـ (الكلية) في هذا السياق.

(٢) الرسالة ص(٧٥)، وقد علق الشافعي علىٰ ذكر «عمر..» بقوله: «وهو: معاوية بن الحكم، وكذلك رواه غيرُ مالكٍ، وأظن مالكًا لم يحْفَظ اسمَه» اهـ.

(٣) مناقب الشافعي، للبيهقي (١/ ٣٩٦-٣٩٧).

فالحديث صحيح لا شك في صحته[1]، حتىٰ ذكر الإمام الذَّهبيُّ (ت: ٧٤٨هـ) أنه من الأحاديث المتواترة الواردة في العلو[2].

لكن الذي يعنينا، بالمقام الأول: أن نذكر أن البيهقي قد خالف إمامه الشافعي، الذي احتج بالحديث في مصنفاته القديمة والجديدة[3].

وخالفه أيضًا: في إعلاله الحديث المتصل، بالحديث المرسل؛ فالشافعي يوردهما -جميعًا- باعتبارهما قصتين منفصلتين[4]، لامدخل لإحداهما في إعلال الأخرىٰ[5].

ثم إنه -أخيرًا-: يخالفه في منهجية الإعلال التي ترجح حديثًا مرسلًا، علىٰ حديث متصل، بتعِلة فقه الرواة[6].

وأما دلالة الحديث، فيتعامل معها بنفس المسلكين اللذين حكاهما في نصوص الصفات:

مسلك التأويل، الذي ينفي خصوصية جهة (العلو) بكون الله فيها: (في السماء)، **ويجعل السماء كالأرض في ذلك**: «مؤمنة بالله، الذي في السماء إله، وفي الأرض إله».

---

(١) ننبه هنا، إلىٰ أن الحديث قد رواه مسلمٌ بتمامه، وفيه قصة الجارية، علىٰ عكس ما قال البيهقي في الأسماء والصفات، وأشار إلىٰ اضطراب القصة. انظر: الأسماء والصفات (٢/ ٣٢٦-٣٢٧ - رقم ٨٩١)، وقارن: صحيح مسلم: كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب: تحريم الكلام في الصلاة، رقم (٥٣٧). وانظر تخريجًا مطوَّلًا للحديث، في التعليق علىٰ مسند الإمام أحمد (٣٩/ ١٧٦-١٧٨).

(٢) العلو، للذَّهبيِّ (٨٠ - مختصر)، وانظر تعليق الألباني عليه، ورده علىٰ من أعله (٨١-٨٣).

(٣) أشرنا هنا إلىٰ وروده في (الأم) و(الرسالة)، وهي من مصنفاته الجديدة، وأما النقل عن (الكتاب القديم)، ويبدو أن المراد: الرسالة القديمة، فقد ذكره البيهقي نفسه. انظر: مناقب الشافعي (١/ ٣٩٥).

(٤) يصرح ابن خزيمة بنفس الموقف. انظر: التوحيد (٢٢٦ ط الآثار = ١/ ٢٨٨ الشهوان).

(٥) نقل ذلك البيهقي أيضًا في المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٦) يقول الإمام الشافعي رحمه الله: «فلما نَدَب رسول الله إلىٰ استماع مقالته، وحفظِها، وأدائها: امرًا يؤديها، والامْرُؤُ واحدٌ: دلَّ علىٰ أنه لا يأمر أن يُؤدَّىٰ عنه، إلا ما تقوم به الحجة علىٰ من أُدِّيَ إليه. لأنه إنما يُؤدَّىٰ عنه: حلالٌ، وحرامٌ يُجتَنَب، وحدٌّ يُقام، ومالٌ يؤخذ ويعطىٰ، ونصيحةٌ في دينٍ ودنيا. **ودل علىٰ أنه قد يَحمل الفقهَ: غيرُ فقيهٍ، يكون له حافظًا؛ ولا يكون فيه فقيهًا**» اهـ الرسالة، للإمام (٤٠٢-٤٠٣).

ومسلك التفويض: الذي يورد النص علىٰ ظاهره، لفظا؛ لكن مع الاعتقاد بأن ذلك الظاهر غير مراد[1] (؟!).

ومراده بذلك: أن ما يظهر من **(السؤال)** عن مكان الله تعالىٰ، بـ (أين)، ودلالة ذلك علىٰ اختصاص الله تعالىٰ بـ (جهة العلو)، أو أنه (في السماء)؛ غير مراد، وإنما هو -وفق هذه القراءة التأويلية-: «مُسْتَوٍ علىٰ عرشه. . ، بلا أين»[2]؛ لأنه ليس في جهة[3].

إن البيهقي، بدلًا من أن يتعامل مع نص الشافعي، في ضوء أصول الإمام، راح ينظر إليه بعيون شيخه ابن فورك (ت: ٤٠٦هـ)، الذي يتعامل مع الحديث، وفق مسلكي التفويض والتأويل، المشهورين عند الأشاعرة[4]؛ **بما يعني: أنه قد غلب أصوله الكلامية علىٰ نص الإمام وأصوله.**

لن ينتهي جدل حديث الجارية، عند كلام الإمام البيهقي (ت: ٤٥٨هـ)، فسوف يورده إمام الحرمين، أبو المعالي الجويني (ت: ٤٧٨هـ)، في نهايته، حيث يذكره الأصحاب في مسألة (إشارة الأخرس بالإسلام):

«والأخرس يشير بالإسلام، فيحكم له به.

والشاهد فيه: الخبر، ثم النظر.

أما الخبر: فحديث الخرساء، وهو مشهور.

والنظرُ: اعتبار الإسلام بسائر العقود؛ فإن إشارات الأخرس قائمة مقام عبارات الناطقين.

---

(١) يقول: «وأصحاب الحديث، فيما ورد به الكتاب والسنة من أمثال هذا، ولم يتكلم أحد من الصحابة والتابعين في تأويله علىٰ قسمين: منهم من قبله وآمن به ولم يؤوله، ووكل علمه إلىٰ الله، ونفىٰ الكيفية والتشبيه عنه، ومنهم من قبله وآمن به، وحمله علىٰ وجه يصح استعماله في اللغة، ولا يناقض التوحيد». الاعتقاد (١١١-١١٢)، وانظر تفصيله لذلك في الأسماء والصفات (٢/٣٠٣) وما بعدها.

(٢) الاعتقاد، للبيهقي (١١٣).

(٣) السابق (١٢٦)، وانظر: البيهقي وموقفه من الإلهيات، أحمد بن عطية الغامدي (٢٧٢) وما بعدها.

(٤) انظر: مشكل الحديث، لابن فورك (١٦٨-١٧٠)، **ويلاحظ أن البيهقي يروي حديث الجارية** -الأسماء والصفات (٢/٣٢٦)- **عن طريق ابن فورك**. وانظر نقله عن ابن فورك في هذا المبحث: الأسماء والصفات (٢/٣٠٩)، وانظر حول تأثر البيهقي بابن فورك في باب التأويل: التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل، للمعلمي (٤٥٣)، ترجمة: حماد بن سلمة، وانظر له أيضًا: القائد إلىٰ معرفة العقائد -القسم الثاني من التنكيل-: (١٧٣).

وأبعد بعض أصحابنا؛ فشرط أن يضم إلىٰ الإشارة إقامةَ صلاة، وهذا بعيد لا أصل له».

إلىٰ هنا ينتهي البحث المذهبي للإمام، ويصحح الصحيح في المذهب، عند عامة الأصحاب، ويضعف مقابل الصحيح، بما ذكره.

لكننا نفاجأ بالإمام، وقد دحرج في هذا الكتاب (المذهبي)، فرعًا كلاميًّا، مخالفًا لما سبق في المذهب، نقلًا، وتعليلًا:

«وقال بعض من يُحوِّم علىٰ التحقيق: إنما لا يحصل الإسلام بإشارة الأخرس؛ لأن الإشارة فيه تُناقِض ما يجب عقدُه في أوصاف الإلهية؛ إذ الإشارة لا تتم إلا بالإيماء إلىٰ جهة، وما يُومأ إليه جسم!!

فإن قال قائل: كيف تستجيزون ذكر هذا، **وحديث الخرساء في الصحيح**[1]؟!

قلنا: ذاك حديث مؤوّل، باتفاقِ من عليه معوّل؛ فإن فيه أنه قال لها: «أين الله؟»؛ وكل حديث يقضي العقلُ بإزالة ظاهره: فلا حجة فيه»[2].

ليس يحتاج إلىٰ شرح أن نقول إن ما زعمه (بعض من يحوم علىٰ التحقيق): ليس من المذهب في شيءٍ؛ فالمذهب: أن ذلك إسلام، وهو يقول: لا يحصل. ونصوص الإمام، وفقه الأصحاب: معتمد عليه في المسألة، وهو يدفع حجته.

ثم إن تعليل مقابل الصحيح في المذهب: لا علاقة له بما ذكره؛ هذا مع أن مقابل الصحيح: لم يلغ اعتبار هذه الإشارة، بل احتاجت، أو استُحب لها، ضميمة أخرىٰ معها، تقطع الاحتمال[3].

---

(١) ليس حديث الخرساء في الصحيح، بل الذي في الصحيح: حديث معاوية بن الحكم، وفيه أنها كانت ناطقة. قال ابن المنير: «إذا عرفتَ هذه الرِّوايات وتأملتَها؛ (ظهر لك) أن الشَّك الواقعَ في رواية المصنِّف، (وهو): «أعجميَّةٌ أو خرساء»؛ غريبٌ، بل رواية الشَّافعيِّ: صريحةٌ في كونها كانت (ناطقَة)» اهـ، البدر المنير (٨/ ١٦٥). وانظر: تلخيص الحبير (٥/ ٢٤٩٥-٢٤٩٦).

(٢) نهاية المطلب (١٤/ ٥٢٨).

(٣) انظر: الحاوي، للماوردي (١٠/ ٤٦٧)، البيان، للعمراني (١٠/ ٣٦٩-٣٧٠)، فتح العزيز، للرافعي (٩/ ٢٩٧)، الروضة، للنووي (٨/ ٢٨٢).

والأعجب: أن الإمام في بحثه المذهبي، رد مقابل الصحيح، وقال: هذا بعيد، لا أصل له!! مع أن القائل به يعتمد علىٰ ظاهر بعض نصوص الإمام الشافعي؛ بيد أن الأصحاب تأولوا ذلك النص، أو حلموه علىٰ اختلاف أحوال!!

ومن أمثال هذه الفروج، تنسرب الفروع الكلامية، إلىٰ المدونات المذهبية، وإن خالفت المذهب، في أصله، نقلًا، واستدلالًا، ثم هي تنقل فيه[(1)]!!

وإذا كان مقام الإمام البيهقي من العلم والدين: بالمحل الذي لا يخفىٰ علىٰ أحد، لا سيما في علوم الحديث والأثر، وفقه الشافعي وأصوله، واصطباغ آثاره بذلك، وظهور تعظيمه لأئمة أهل الحديث والسنة؛ ورغم ذلك كله، فإن نوازع الموقف الكلامي الأشعري: لم تخف هنا علىٰ ذي عينين؛ حتىٰ لقد صبغت فقهه للنص المروي، وقراءته أيضًا لنصوص الشافعي، وإن لم تسعف نصوص الإمام، ولا أصوله، تلك القراءة، بما يؤيدها[(2)].

وإذا كان إمام الحرمين، وكتابه (النهاية) من المذهب، بالمحل الرفيع الذي لا يخفىٰ؛ ثم لم يمنع ذلك أن (يدحرج) هذا التفريع الكلامي، النابي عن (المذهب)؛ فلا عجب، والحال ما ذُكر: أن تزداد هذه النزعة التأويلية ظهورا، وتماديًا، عند متأخري الأشاعرة، حتىٰ الشافعية منهم[(3)].

بل إننا نُبغَتُ، في نهاية المطاف، وتوالي الخطوات، والتأويلات: بعناصر الفلسفة الباطنية، لدىٰ نفر من متأخري أصحابنا (الأشعرية - الشافعية)، تلك التي تقوم علىٰ: التسامح، مع الناس، والعرب الأجلاف، **بإبقائهم علىٰ شيء من عقائدهم الباطلة**، أو السكوت عنها؛ لأن (عقولهم) لن تستوعب الحقيقة؛ أنْ لو ألقيت إليهم!!:

«المهم في صدر البعثة بالنسبة إلىٰ العامة: إنما كان إثبات وجود الباري تعالىٰ، ووحدانيته بالإلهية؛ **فعاملهم بما يؤنسهم، مما ألفوه، وأقرهم علىٰ اعتقاد**

---

(1) انظر نقل ابن الرفعة لذلك في: كفاية النبيه (١٦/ ٣١٩).

(2) بل الغريب أن الإمام أبا المعالي، ﷺ، قد (حشر) هذه القراءة (التأويلية) في بحثه للمذهب، مع منافاتها للمذهب، وحكايته هو له؟! انظر: نهاية المطلب (١٤/ ٥٢٨).

(3) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي (٣٣)، أساس التقديس، للرازي (٢١٢)، إيضاح الدليل، لابن جماعة (١٧٠-١٧٢).

ثبوت وجوده تعالىٰ، وانفراده بالإلهية، لأن أذهانهم لا تحتمل النظر فيما لم يألفوه من الأدلة الدقيقة، والتفصيل الكلي، فيقنع[١] منهم أولا بالإثبات الجُمْليّ في ذلك، ولا طريق له إلا بما ألفوه، مما تقبله أذهانهم[٢].

فلما أشارت إلىٰ السماء: **علم النبي عظمة الله تعالىٰ عندها، ووحدانيته، ونُفْرتها من آلهة الأرض -عندها- التي كانوا يعبدونها.**

فلما فهم ذلك منها: سألها عن نفسه الكريمة، ليعلم إقرارها بنبوته، التي هي ثانية عقد الإسلام.

فلما قالت رسول الله: علم إسلامها.

وقيل: يجوز أن يراد بـ (أين): المنْزِلَة، والرُّتبة في صدرها، كما يقال: أين فلان من فلان..»[٣].

فإذا انتقلنا -لنكمل المقارنة- إلىٰ موقف السلفيين من هذا النص للإمام، فبين أيدينا نص مهم في ذلك الصدد، لأحد معاصري البيهقي، وأقرانه، من السلفيين: شيخ الإسلام أبي عثمان الصابوني (ت: ٤٤٩هـ)[٤].

يقول الصابوني، في إشارة واضحة لما عرضنا له آنفًا، من العودة بالإمامة في الفروع والأصول، داخل المذهب، للشافعي:

«**وإمامنا أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي** ﷺ: احتج في كتابه المبسوط، في مسألة إعتاق الرقبة المؤمنة في الكفارة، وأن غير المؤمنة لا يصح التكفير بها؛ بخبر معاوية بن الحكم، وأنه أراد أن يعتق الجارية السوداء لكفارة،

---

(١) في الأصل: «فيقع».

(٢) عبارته النابية: «ولا طريق له..»: لابن رشدٍ عبارةٌ تفوقها فجاجةً: «واضطُرّا [أي: الكتاب والسنة، أو..] إلىٰ تفهيم معانٍ في الباري ﷻ، بتمثيلها بالجوارح الإنسانية..» اهـ، تهافت التهافت (٢/ ٥٥١)؟! وقارن: تأويل مشكل القرآن، لابن قتيبة (٢٠٣)، فتاوىٰ ابن تيمية (١٧/ ٣٦٢).

(٣) إقامة الدليل علىٰ قطع حجج أهل التعطيل، لابن جماعة (١٧١-١٧٢). وقد سبق ذكر نحو من هذا الموقف، قريبًا، في آخر بحث (أخبار الأنبياء والرسل): عن شرح المقاصد للتفتازاني، وأشير هناك إلىٰ نحو منه عند أبي حامدٍ الغزالي. وينظر أيضًا تقرير العز ابن عبد السلام لهذه الفكرة في: قواعد الأحكام (١/ ١٤٦).

(٤) ليسا متعاصرين فقط، فقد اجتمعا علىٰ بعض الشيوخ، أشهرهم: الحاكم النيسابوري، بل إن البيهقي قد سمع من الصابوني أيضًا. انظر: عقيد السلف: مقدمة المحقق (٣١-٣٣).

وسأل رسول الله ﷺ: عن إعتاقه إياها، فامتحنها رسول الله ﷺ، فقال ﷺ، لها: من أنا؟ فأشارت إليه وإلىٰ السماء، يعني: أنك رسول الذي في السماء، فقال ﷺ: **أعتقها فإنها مؤمنة**[1].

فحكم رسول الله ﷺ: بإسلامها وإيمانها، لما أقرت أن ربَّها في السماء، وعرفت ربها بصفة العلوِّ والفوقية[2].

وإنما احتج الشافعي رحمة الله عليه، علىٰ المخالفين، في قولهم بجواز إعتاق الرقبة الكافرة في الكفارة، بهذا الخبر؛ لاعتقاده أن الله سبحانه فوق خلقه، وفوق سبع سماواته علىٰ عرشه، كما [هو] معتقد[3] **المسلمين من أهل السنة والجماعة، سلفهم وخلفهم؛ إذ كان ﵀ لا يروي خبرًا صحيحًا، ثم لا يقول به.**

وقد أخبرنا الحاكم أبو عبد الله . . . الربيع بن سليمان يقول: سمعت الشافعي ﵀ يقول: إذا رأيتموني أقول قولًا، وقد صحَّ عن النبي ﷺ؛ خلافُه، فاعلموا أن عقلي قد ذهب..»[4].

من الواضح أن الصابوني يربط هنا بين تفريع الشافعي وفقهه[5]**؛ وأصوله العقدية الموافقة لما عليه السلف، من إثبات علو الله تعالىٰ فوق خلقه.**

ويربط ذلك -مرةً أخرىٰ- بأصوله المعرفية العامة، في قبول السنة

---

(١) الحديث، بهذا اللفظ، رواه الإمام أحمد (٧٩٠٧ - الرسالة)، وأبو داود: الأيمان والنذور، باب: في الرقبة المؤمنة، ح (٣٢٨٤) من حديث أبي هريرة. وانظر: التعليق علىٰ المسند (١٣/ ٢٨٥-٢٨٧).

(٢) ينقل ابن القيم نفس الموقف، عن أبي عمرٍو عثمان بن أبي الحسن بن الحسين السهروردي، الفقيه المحدث، من أئمة أصحاب الشافعي، من أقران البيهقي وأبي عثمان الصابوني وطبقتهما، علىٰ حد تعبير ابن القيم: «**وإمامنا في الأصول والفروع أبو عبد الله..**»، ثم يسوق الفكرة، بنفس ألفاظ الصابوني تقريبًا. انظر: اجتماع الجيوش (٦٨-٦٩)، غير أني لم أعرف شيئًا عن هذا الشيخ، ولم أر له ذكرًا في شيءٍ من المصادر، بعد البحث، إلا في هذا الموضع عند ابن القيم؟!

(٣) في الأصل: «كما معتقد»، والتصويب من الاعتقاد الخالص، للعطار (ص ١٨٦).

(٤) عقيدة السلف وأصحاب الحديث (١٨٨-١٨٩).

(٥) يقرر العمراني، في السياق الفقهي المحض، مذهب الشافعي في أنه: «لا يجزئ في الكفارات كلها إلا رقبة مؤمنة»، ويذكر فيه حديث الجارية، وفي آخره: «أعتقها فإنها مؤمنة»، قال: «وهذا يقتضي أن كل رقبةٍ واجبةٍ؛ لا يجزئ فيها إلا مؤمنة؛ لأن النبي ﷺ؛ لم يفرِّق» اهـ، البيان (١٠/ ٣٦٣-٣٦٤).

وتعظيمها، والأخذ بها، في أصول الدين وفروعه، ثم يؤيد ذلك بنصوص الشافعي التي تؤصل لمنهجه.

ونحن نجد هذا الموقف، قبل شيخ الإسلام الصابوني (ت: ٤٤٩هـ)، عند إمام الأئمة: ابن خزيمة (ت: ٣١١هـ)، الذي يروي حديث الجارية، من نفس طريق إمامه الشافعي، التي أخرج بها الحديث في (الأم)، ثم ترجم عليه: «بابُ ذكرِ الدَّليل علىٰ أنَّ الإقرارَ بأنَّ اللهَ ﷻ في السماء؛ من الإيمان»[1].

وأما عثمان بن سعيد الدارمي (ت: ٢٨٠هـ)، فيزيد حديث الجارية تقريرا، ويخلط فيه البحث الكلامي، الذي هو اشتغاله في كتبه المتاحة لنا، بالبحث الفقهي:

«ففي حديث رسول الله ﷺ، هذا: دليل علىٰ أن الرجل إذا لم يعلم أن الله ﷻ، في السماء، دون الأرض: فليس بمؤمن.

ولو كان عبدا، فأُعتِق: لم يجز في رقبة مؤمنة، إذ لا يعلم أن الله في السماء. ألا ترىٰ أن رسول الله ﷺ، جعل أمارة إيمانها: معرفتها أن الله في السماء؟

وفي قول رسول الله ﷺ: «**أين الله؟**»: تكذيب لقول من يقول: هو في كل مكان، لا يوصف بـ«أين»؛ لأن شيئًا لا يخلو منه مكان: يستحيل أن يقال: «أين هو؟»، ولا يقال: «أين»، إلا لمن هو في مكان، يخلو منه مكان.

ولو كان الأمر علىٰ ما يدعي هؤلاء الزائغة، **لأنكر عليها رسول الله ﷺ قولها، وعلمها**؛ ولكنها علمت به، **فصدقها** رسول الله ﷺ، وشهد لها بالإيمان بذلك.

ولو كان في الأرض كما هو في السماء لم يتم إيمانها، حتىٰ تعرفه في الأرض، كما عرفته في السماء.

فالله تبارك وتعالىٰ فوق عرشه، فوق سمواته، بائن من خلقه؛ فمن لم يعرفه بذلك، لم يعرف إلهه الذي يعبد. وعلمه من فوق العرش، بأقصىٰ خلقه وأدناهم:

---

(١) التوحيد (١/ ١٧٩) ط الشهوان، (٢٢٠) ط الآثار. وانظر الحديث مسندًا في (الأم) (٦/ ٧٠٧).

واحد، لا يبعد عنه شيء: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [سَبَإ: ٣]، تعالى عما يصفه المعطلون علوا كبيرا»[١].

والبون شاسع، إلىٰ المدىٰ؛ بين هذه النظرة، والنظرة التي نقلناها عن البيهقي؛ يدل علىٰ أثر الوجهة الكلامية في التعامل مع نصوص إمام المذهب.

ولكأن الصابوني يشعر بهذه المفارقة بين الوجهتين، فيعقب هذا الكلام بالتأريخ للمنهجين في التعامل مع النصوص:

«**والفرق بين أهل السنة وبين أهل البدع**: أنهم إذا سمعوا خبرًا في صفات الرب: ردوه أصلًا، ولم يقبلوه، أو [قبلوه في] الظاهر، ثم تأولوه بتأويل يقصدون به رفع الخبر من أصله، وإبطال [معناه. وأهل السنة: يقبلونه، ويصدقونه به، ولا يتهمون رسول الله ﷺ فيما قاله منه؛، بل يتهمون][٢] عقولهم وآراءهم فيه، ويعلمون حقا يقينا: أن ما قاله رسول الله ﷺ: فعلىٰ ما قاله، إذ هو أعرف بالرب جل جلاله من غيره، ولم يقل فيه إلا حقا، وصدقا، ووحيا؛ قال الله عز وجل: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾»[٣].

❀ ❀ ❀

لقد وقف ابن كلاب (ت: بعد٢٤٠) شيخ (الصفاتية) القديم، المتكلم الشافعي؛ علىٰ هذا المأخذ في الاستدلال، وقرر دلالة حديث الجارية في إثبات علو الله تعالىٰ علىٰ عرشه، فوق سمائه، ورد به علىٰ المخالفين؛ بل قرن ذلك بالدلالة الفطرية، ومعرفة الأمم بذلك:

«فرسول الله ﷺ، وهو صفوة الله من خلقه، وخيرته من بريته، وأعلمهم جميعًا به، يجيز السؤال بـ (أين)، ويقوله، ويستصوب قول القائل: إنه في السماء، ويشهد له بالإيمان عند ذلك؛ **وجهم بن صفوان وأصحابه لا يجيزون**

---

(١) الرد علىٰ الجهمية (٤٦-٤٧).

(٢) بياض في الأصل، كما يشير المحقق، وأرجو أن يكون ما أثبتُّه -أنا- مناسبًا للمعنىٰ، في الموضعين.

(٣) عقيدة السلف (١٨٩). وما بين المعكوفات ساقطٌ من أصل الكتاب، واستدركته من: الاعتقاد الخالص من الانتقاد، لعلاء الدين ابن العطار، تلميذ النَّوويِّ (١٩٢). ويرجع الفضل في هذه الفائدة إلىٰ تنبيه د. عبد العزيز عبد اللطيف، وذهب عني موضع تنبيهه ذلك.

(الأين) زعموا، ويحيلون القول به!! ولو كان خطأ كان رسول ﷺ أحق بالإنكار له، وكان ينبغي أن يقول لها: لا تقولي ذلك، فتوهمين أن الله ﷻ محدود، وأنه في مكان دون مكان، ولكن قولي: إنه في كل مكان، لأنه الصواب دون ما قلت!! كلا؛ لقد أجازه رسول الله ﷺ، مع علمه بما فيه، وأنه أصوب الأقاويل، والأمر الذي يجب الإيمان به لقائله، ومن أجله شهد لها بالإيمان حين قالته؛ فكيف يكون الحق في خلاف ذلك، والكتاب ناطق به وشاهد له؟!».

قال: «ولو لم يشهد لصحة مذهب الجماعة في هذا الفن خاصة، إلا ما ذكرنا من هذه الأمور؛ لكان فيه ما يكفي؛ كيف وقد غرس في بنية الفطرة ومعارف الآدميين من ذلك ما لا شيء أبين منه، ولا أوكد؟!

لأنك لا تسأل أحدًا من الناس عنه، عربيًّا ولا عجميًّا، ولا مؤمنًا، ولا كافرًا، فتقول: أين ربك؟ إلا قال: (في السماء)، إن أفصح، أو أومأ بيده، أو أشار بطرفه، إذا كان لا يفصح؛ لا يشير إلىٰ غير ذلك من أرضٍ ولا سهلٍ ولا جبلٍ.

ولا رأينا أحدًا داعيًا له إلا رافعًا يديه إلىٰ السماء، ولا وجدنا أحدًا غير الجهمية يُسأل عن ربه فيقول: في كل مكان، كما يقولون: وهم يدَّعون أنهم أفضل الناس كلهم؛ فتاهت العقول، وسقطت الأخبار، واهتدىٰ جهم وحده وخمسون رجلًا معه؟!! نعوذ بالله من مضلات الفتن»[1]!!

يألَمُ الإمام الحافظ، أبو أحمد القصاب (ت: بعد٣٦٠هـ)، لأجل ما أحوج إليه الجدل، واللَّجاج، من الاستدلال علىٰ تلك القضية، البديهية، الفطرية:

---

(١) نقله شيخ الإسلام بنصه في: درء التعارض (٦/ ١٩٣-١٩٤)، وبيان تلبيس الجهمية (١/ ٨٩-٩٠).
يقول ابن فورك (ت: ٤٠٦هـ) بعد ما نقل هذا الكلام: «فقد حقَّق رحمه الله، في هذا الفصل، شيئًا من مذاهبه:
أحدها: إجازة القول بـ (أين الله) في السؤال عنه.
والثاني: صحة الجواب عنه بأن يقال: (في السماء).
والثالث: أن ذلك يرجع فيه إلىٰ الإجماع من الخاصة والعامة». اهـ نقله شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية (١/ ٩٠-٩١).

«وهذا، والله من المصائب العظيمة؛ أن يضطرنا جهلُ المعتزلة، والجهمية، وسخافة عقولهم: إلىٰ تثبيت هذا عليهم؛ وهو شيء لا يخفىٰ علىٰ نوبية، سوداء»[1]!!

(١) نكت القرآن، للقصاب (٢/ ٦٩).

المبحث الرابع
تقرير حقيقة (العلو)، وحسم مادة (التأويل)، أو (التفويض) عنه

إن علو المكانة؛ بمعنىٰ أن الله تعالىٰ أكمل من العالم وأشرف قدرًا، وعلو القهر؛ بمعنىٰ: أنه مقتدر علىٰ العالم[١]: هو أمر يتفق علىٰ إثباته عامة المختلفين من أهل الكلام؛ بل عامة من يثبت للكون ربا، أو خالقا؛ أيا كان تصوره لذلك الرب الخالق[٢]؛ «فالفاصل الأخير، الذي يتم به تصوير القوة التي يؤمن بها المتدين: أنها قوة علوية، سبحانية، قاهرة غير مقهورة، يخضع هو لها، ولا تخضع له»[٣].

وإنما الذي يميز مقالة السلفيين عن مقالة الأشاعرة وغيرهم من النفاة، في هذا الباب، هو أنهم يثبتون العلو الحقيقي، والاستواء علىٰ العرش، وهو ما يعبَّر عنه بمسالة (الفوقية)، أو (علو المكان)، أو مسألة (الجهة).

يحرر ابن كلاب (ت: بعد٢٤٠هـ) موطن النزاع مع نفاة (العلو والفوقية)، ويسد عنهم مسارب الروغان، بمجمل الألفاظ، ومبهم العبارات:

---

(١) انظر: درء التعارض، لابن تيمية (٦/٧).

(٢) انظر: مقالة اللام لأرسطو، ضمن أرسطو عند العرب (١٠)، النجاة، لابن سينا (٢٢٩)، المغني، لعبد الجبار (٥/ ٢١٤-٢١٥)، الاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي (٣٢)، شرح الطحاوية، لابن أبي العز الحنفي (٢/ ٣٨٧-٣٨٩)، وأيضًا: شرح الفقه الأكبر، للقاري (١١٤-١١٥).

(٣) الدين، محمد عبد الله دراز (٤٦)، وانظر تتمة كلامه، فهو مهم. وانظر: نشأة الدين، علىٰ سامي النشار (١٧٨) وما بعدها. وفي كتب الهند القديمة: «له العلو التام، في القدر، لا المكان؛ فإنه يجل عن التمكن» اهـ انظر: تحقيق ما للهند من مقولة، للبيروني (٢٠).

«يقال لهم: أهو (**فوق**) ما خلق؟ فإن قالوا نعم.

قيل: ما تعنون بقولكم: إنه **فوق** ما خلق؟

فإن قالوا: بالقدرة، والعزة؛ قيل لهم: ليس عن هذا سألناكم!!

وإن قالوا: المسألة خطأ؛ قيل: فليس هو فوق؟

فإن قالوا: نعم، ليس هو فوق؛ قيل لهم: وليس هو تحت؟

فإن قالوا: ولا تحت؛ أعدموه؛ لأن ما كان: لا (تحت) ولا (فوق): فعدم!

وإن قالوا: هو فوق، وهو تحت؛ قيل لهم: فوق تحت، وتحت فوق!!»[١].

ولأجل تحرير موقفهم من هذه المسألة، وبيان مرادهم بالإطلاقات فيها؛ عمد السلفيون إلىٰ استخدام عبارات بيِّنة لإيضاح مرادهم بالعلو الذي يثبتونه، بحيث تدفع توهم انحصار مرادهم: في علو القدر، أو علو القهر؛ وهما المعنيان اللذان لم يختلف فيهما أحد، كما أسلفنا.

وسوف نتناول بالدرس هنا، إن شاء الله، ثلاث مقولات، تتوارد جميعها علىٰ بيان حقيقة العلو، وتحرير الموقف السلفي من الجدل الكلامي حوله.

أولا: التصريح بأن (العلو: علىٰ ظاهره):

إذا كان إمرار نصوص الصفات علىٰ ظاهرها، من القواعد العامة في الفهم عند السلفيين، ومرادهم بها: إقرار المعنىٰ المتبادر من اللفظ بأصل الوضع اللغوي[٢]، علىٰ ما أسلفنا من قبل، فلقد كان لهذه القاعدة دور مهم في هذا الباب؛ حيث «يُسْتغنىٰ فيه بالتنزيل عن التأويل»[٣] ويصبح البحث عن تفسير آخر للنص، لغوا لا قيمة له:

---

(١) نقله شيخ الإسلام، عن كتاب ابن فورك، في: درء التعارض (٦/ ١٢٠)، وبيان تلبيس الجهيمة (١/ ٤٥)، ومجموع الفتاوىٰ (٥/ ٣١٨).

(٢) يتحدث الذهبي -العلو (١٨٦- مختصر)- عن كتاب غريب الحديث، لأبي عبيدٍ القاسم بن سلَّامٍ، فيقول: «وما تعرض لأخبار الصفات بتفسير؛ بل -عنده- ألَّا تفسير لذلك غير موضع الخطابِ العربي».

(٣) الرد علىٰ الجهمية، للدارمي: ف (١٠١)، وحديثه في هذا الموضع عن العلو.

يورد ابن خزيمة (ت: ٣١١هـ) في كتاب التوحيد ستة أبواب في إثبات استواء الله ﷻ علىٰ عرشه، فوق سمائه، وأن الإقرار بذلك من الإيمان، ويترجم لأحدها بقوله:

«**باب ذكر البيان أن الله ﷻ في السماء**، كما أخبرنا في محكم تنزيله، وعلىٰ لسان نبيه ﷺ، وكما هو مفهوم في فطرة المسلمين، علمائهم وجهالهم، أحرارهم ومماليكهم، ذُكرانهم وإناثهم، بالغيهم وأطفالهم؛ كل من دعا الله جل وعلا فإنما يرفع رأسه إلىٰ السماء، ويمد يديه إلىٰ الله إلىٰ أعلىٰ، لا إلىٰ أسفل.

قال أبو بكر: قد ذكرنا استواء ربنا علىٰ العرش في الباب قبل؛ فاسمعوا الآن ما أتلو عليكم من كتاب ربنا، الذىٰ هو مسطور بين الدفتين، مقروء في المحاريب والكتاتيب، **مما هو مصرح في التنزيل أن الرب جل وعلا في السماء**، لا كما قالت الجهمية المعطلة: إنه في أسفل الأرضين كهو[1] في السماء».

وذكر ابن خزيمة بعض هذه النصوص التي وعد بها، ثم قال:

«وقال جل وعلا: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾ [الأعلى: ١]؛ **فالأعلىٰ مفهوم في اللغة أنه أعلىٰ كل شيء، وفوق كل شيء؛ والله قد وصف نفسه في غير موضع من تنزيله ووحيه وأعلمنا: أنه العلي العظيم؛ أفليس العلي -يا ذوي الحجا- ما يكون عاليا**؛ لا كما تزعم المعطلة الجهمية أنه أعلىٰ وأسفل ووسط ومع كل شيء، وفي كل موضع من أرض وسماء، وفي أجواف جميع الحيوان؟!»[2].

ويقول شيخ الإسلام الصابوني (ت: ٤٤٩هـ):

«وعلماء الأمة، وأعيان الأئمة من السلف، رحمهم الله، لم يختلفوا في أن الله تعالىٰ علىٰ عرشه، وعرشُه فوق سماواته؛ يثبتون من ذلك لله ما أثبته الله تعالىٰ، ويؤمنون به، ويصدقون الرب ﷻ في خبره، ويطلقون ما أطلقه ﷻ، من

---

(١) «كهو»: في نسخة الهراس (١١٠)، والشهوان (١/ ٢٥٥): «فهو»، وهو خطأٌ محيلٌ للمعنىٰ، والمثبت من نسخة: الآثار.

(٢) التوحيد، لابن خزيمة (٢٠٤-٢٠٧ط الآثار، ١/ ٢٥٤-٢٥٧ط الشهوان)، وقد أورد -في هذا الموضع- أمثلةً ونصوصًا عديدةً تدور في هذا الفلك. وانظر تعليقًا مهمًّا حول تطور فكرة الجهمية المذكورة هنا: للشيخ محمد خليل هراس، رحمه الله، في تعليقه علىٰ نشرته من كتاب التوحيد (١١٢هـ١).

استوائه علىٰ عرشه، **ويُمِرُّونه علىٰ ظاهره**، ويكلون علمه إلىٰ الله، ويقولون: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ [آل عمران: ٧]، كما أخبر الله تعالىٰ عن الراسخين في العلم أنهم يقولون ذلك، ورضي منهم، فأثنىٰ عليهم به»[١].

ولسنا نخطئ هنا أثر الأصول الشافعية في استنباط دلالة النصوص علىٰ علو الله تعالىٰ فوق خلقه؛ فكثير من هذه الاستدلالات تعتمد علىٰ ما يعرف عند الأصوليين بدلالة الخطاب، أو مفهوم المخالفة[٢]؛ علىٰ اعتبار أن التخصيص بالذكر، بعد قيام المقتضي للعموم، يفيد الاختصاص بالحكم[٣] **يقول الدارمي (ت: ٢٨٠هـ)** في رده علىٰ الجهمية:

«ويلكم؛ إجماع من الصحابة والتابعين وجميع الأمة، من[٤] تفسير القرآن والفرائض والحدود والأحكام: نزلت آية كذا في كذا، ونزلت آية كذا في كذا، ونزلت سورة كذا في مكان كذا!! لا نسمع أحدًا يقول: طلعت من تحت الأرض، ولا جاءت من أمام، ولا من خلف، ولكن كله: نزلت من فوق.

وما يصنع بالتنزيل من هو بنفسه في كل مكان، إنما يكون شِبْه مناولةٍ، لا تنزيلا من فوق السماء، مع جبريل ... **هذا واضح، ولكنكم تغالطون.**

فمن لم يقصد بإيمانه وعبادته إلىٰ الله، الذي استوىٰ علىٰ العرش فوق سمواته، وبان من خلقه: فإنما يعبد غير الله، ولا يدري أين الله»[٥].

---

(١) عقيدة السلف (١٧٦)، ويقرر نفس الموقف في حديث النزول (١٩١)، ومراده بقوله: «ونكل علمه»، أي: علم كيفيته، كما يدل عليه أول كلامه: «علىٰ عرشه .. عرشه فوق..»، وإلَّا لم يكن لهذا معنىٰ. وراجع ما سبق في مبحث: (أمِرُّوها كما جاءت).

(٢) مرادهم بذلك أن يعلَّق الحكم، في نصٍّ ما، علىٰ قيدٍ: إما صفةٍ، أو غيرها، فيدل منطوقُه علىٰ ثبوت الحكم عند وجود القيد، ويفهم من ذلك -بطريقة عكسية- انتفاء الحكم إذا انتفىٰ ذلك القيد. انظر: قواطع الأدلة، للسمعاني (٢/٩) وما بعدها، اللمع، للشيرازي (٢٥)، تفسير النصوص، محمد أديب صالح (١/٦٠٩) وما بعدها. وانظر أيضًا: معجم أصول الفقه، مجمع اللغة العربية، مصطلح (مفهوم)، رقم (١٥٤).

(٣) انظر: قواعد التفسير، لخالد السبت (٢/٦٤٢)، وقارن: شرح عقيدة ابن أبي زيد (١٧٨-١٧٩)، حيث يقرر القاضي عبد الوهاب اختصاص العرش بالاستواء، لكن ليس بدليل الخطاب.

(٤) كذا، ولعلها: في.

(٥) الرد علىٰ الجهمية: ف١٠٢-١٠٣)، وانظر أيضًا: ف(٤٨، ٩٥، ٩٧، ١٠٠) ومواضع أخرىٰ منه.

يقول الدارمي: «فظاهر القرآن، وباطنه: يدل علىٰ ما وصفنا من ذلك، **نستغني فيه بالتنزيل عن التفسير**، ويعرفه العامة والخاصة؛ فليس فيه[1] لمتَأَوِّل تَأَوُّل، إلا لمكذب به في نفسه، مستتر بالتأويل»[2].

وهي فكرة وجدنا تقريرها قبل الدارمي: عند أبي عاصم خُشَيْش بن أصرم النسائي (ت: ٢٥٣هـ)، كما ينقله عنه ويقرره راويته: أبو الحسين الملَطي (ت: ٣٧٧هـ)[3]، ويقررها كذلك العمراني (ت: ٥٥٨هـ)[4].

والواقع أن فكرة الاختصاص بجهة العلو، واختصاص العرش بالاستواء فوقه، هي فكرة دائرة في استنباط دلالة النصوص عند السلفيين، وإن تنوعت سياقاتها، بحسب النص المذكور في تقرير المسألة، وتنوعت، تبعا لذلك: لطائف الاستدلال، وفوائد النص، واستنباطاته[5].

وقد وجدنا نفس الفكرة عند من يثبت العلو من شيوخ الأشاعرة الأُوَل، كأبي الحسن علي بن مهدي الطبري (ت: ٣٨٠هـ): «ومما يدل علىٰ أن الاستواء -ههنا- ليس بالاستيلاء: أنه لو كان كذلك، لم يكن ينبغي أن يخص العرش بالاستيلاء عليه دون سائر خلقه، إذ هو مستول علىٰ العرش علىٰ سائر خلقه، وليس للعرش مزية علىٰ ما وصفته..»[6].

وهي فكرة الأشعري، شيخ المذهب، من قبله[7]، ومؤسسه الثاني: أبي بكر الباقلاني (ت: ٤٠٣هـ)[8].

---

(١) في الأصل: «منه».

(٢) السابق: ف (١٠١)، وانظر: الرد علىٰ بشر (٨٠-٨١).

(٣) التنبيه والرد (١٠٤)، وقد أورد النصوص في ذلك حتىٰ ص(١٠٩)، وانظر تعليق أبي عاصم، ص(١٠٩).

(٤) انظر: الانتصار في الرد علىٰ القدرية (٢/ ٦١٦-٦١٧، ٦٢٠).

(٥) انظر: التوحيد، لابن خزيمة (٢٠٧) ط الآثار، والإشارة هنا إلىٰ الآية (١٤٣) من سورة الأعراف، وانظر أيضًا: ص(٢١٠-٢١١) من نفس المصدر. وانظر: ما نقله ابن القيم عن سعد الزنجاني: اجتماع الجيوش (٧٥)، وكلام الأصبهاني في الحجة (٢/ ١١٤).

(٦) تأويل الآيات المشكلة، لابن مهدي (١٧٨).

(٧) انظر: الإبانة (١٠٨-١١٠) ط د. فوقية حسين.

(٨) انظر: التمهيد (٢٦٠).

ثانيا: الإخبار عن الله تعالىٰ، بأنه: (بائن من خلقه)

من الإطلاقات التي يعبر بها السلفيون، عادة، عن تحقيق العلو الذاتي لله تعالىٰ علىٰ خلقه، وانفراده عمن سواه بذلك الكمال والجلال، قولهم: (بائن من خلقه).

يقول المزني، صاحب الشافعي (ت: ٢٦٤هـ): «وأولىٰ من شُكِر، وعليه أُثْني: الواحد الصمد .. المنيع الرفيع، عال علىٰ عرشه، وهو دان بعلمه من خلقه..».

ثم يقول بعد كلام: « .. **عال علىٰ عرشه، بائن من خلقه..**»(١).

ويقول أبو منصور مُعَمَّر بن أحمد الأصبهاني (ت: ٤١٨هـ) في أصول السنة التي جمعها في وصيته:

«وأنه ﷻ بائن من خلقه، والخلق بائنون منه؛ فلا حلول، ولا ممازجة، ولا اختلاط، ولا ملاصقة؛ **لأنه الفرد البائن من خلقه**، الواحد الغني عن الخلق..»(٢).

ويبدو أن استعمال ذلك التعبير، كان أسبق في تاريخ ظهوره وتداوله، وأكثر شيوعًا، في الوسط السلفي من التصريح بـ (علو الذات)، الآتي بحثه؛ ولذلك وجدنا غير واحد يحكي إجماع أهل الحديث والسنة عليه.

ولعل أشهر من أطلق هذه اللفظة، وحكاها عنه أهل السنة، علىٰ سبيل القبول والإقرار: الإمام عبد الله بن المبارك (ت: ١٨١هـ): «قيل له كيف نعرف ربنا؟ قال: بأنه فوق السماء السابعة، علىٰ العرش، **بائن من خلقه**»(٣).

وأما في الوسط الشافعي، فنجد ابن أبي حاتمٍ الرازي (ت: ٣٢٧هـ) يثبت ذلك في الاعتقاد الذي رواه عن أبيه: أبي حاتمٍ (ت: ٢٧٧هـ)، وأبي زرعة (ت: ٢٦٤هـ) الرازيين.

---

(١) شرح السنة، للمزني: ف (١، ٨).

(٢) نقلها عنه الأصبهاني في الحجة (١/ ٢٣٢).

(٣) رواه الدارمي في الرد علىٰ الجهمية (٤٧)، وعبد الله بن أحمد في السنة (٣٥)، وغيرهما، وصححه عنه الذهبي في العلو (١٥١ - مختصر)، وانظر تعليق الألباني، وتعليق محقق العرش، للذَّهبيِّ (٢/ ١٨٨).

ووجدناه أيضًا عند: عثمان بن سعيد الدارمي (ت: ٢٨٠هـ)، وأبي نعيم الأصبهاني (ت: ٤٣٠هـ)، ونصر المقدسي (ت: ٤٩٠هـ)، وأبي الحسن الكرَجي (ت: ٥٣٢هـ)، والعمراني (ت: ٥٥٨هـ)[1].

وخارج المذهب الشافعي، نجدها أيضًا عند: هشام بن عبد الله الرازي (ت: ٢٢١هـ)، من أئمة الحنفية، وابن أبي زمنين المالكي (ت: ٣٩٩)[2]، وأبي بكر بن موهب المالكي (ت: ٤٠٦هـ) من شراح الرسالة[3].

ونقله القرطبي، صاحب التفسير، (ت: ٦٧١هـ) عن السلف[4].

وحكىٰ ابن بطة الحنبلي (ت: ٣٨٧هـ) إجماع أهل العلم عليه[5].

وليس المراد بـ (المباينة، أو البينونة) -هنا- أن الله تعالىٰ لا يماثل شيئًا من خلقه؛ فإن هذا لا ينكره أحد؛ وإنما مرادهم بالمباينة: ما يدل علىٰ الانكشاف، والانفصال من الشيء ومفارقته[6]، وهي المباينة بالجهة، وهي التي تقابل: المخالطة والمُداخلة؛ وهذه المباينة: هي التي ينكرها نفاة العلو[7].

يقول ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ):

«الذين نقلوا إجماع السلف، أو اجماع أهل السنة، أو إجماع الصحابة والتابعين، **علىٰ أن الله فوق العرش، بائن من خلقه**: لا يحصيهم إلا الله، وما

---

(١) انظر -علىٰ الترتيب- أصل السنة واعتقاد الدين، ضمن مجموع (٢١)، والرد علىٰ الجهمية، للدارمي: ف (٥٥، ٦٦) والرد علىٰ بشر المريسي، له (٩٥)، بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٥٢٨) ط قاسم، والعلو للذَّهبيِّ (٣١٦ - مختصر)، ففيهما كلام أبي نعيم، الحجة علىٰ تارك المحجة، لنصر المقدسي (٢/ ٣٣٤، ٣٤٣)، ونص الكرجي نقله ابن تيمية في نقض المنطق (١٤٨)، وانظر: الانتصار، للعمراني (٢/ ٦٠٧).

(٢) أصول السنة، لابن أبي زمنين (١٠٦)، وقد ذكر أنه قول أهل السنة.

(٣) نقله الذهبي في العلو: ف (٣٤٦)، وابن القيم في الجيوش (٧١).

(٤) الأسنىٰ، شرح الأسماء الحسنىٰ (١٣٢).

(٥) الإبانة الكبرىٰ، لابن بطة (٣/ ٣/ ١٣٦).

(٦) يقول ابن فارس -المقاييس (١/ ٣٢٧)-: «الباء والياء والنون: أصلٌ واحدٌ، وهو بُعد الشيء، وانكشافه. .»، ويقول ابن منظور -اللسان (١/ ٤٠٤)-: «والمباينة: المفارقة. .، وتباين الرجلان: بان كلُّ واحدٍ منهما عن صاحبه، وكذلك في الشركة: إذا انفصلا».

(٧) انظر: مجموع فتاوىٰ ابن تيمية (٥/ ٢٧٩-٢٨١).

من أحد من هؤلاء المذكورين إلا وشهرته في الإسلام بالعلم والدين، أعظم من أن يتسع لها هذا الموضع، وإن كان بعضهم أفضل من بعض، وفي شيءٍ دون شيءٍ.

وما زال علماء السلف يثبتون المباينة، ويردون قول الجهمية بنفيها.

مع أن نفيها بالحقيقة، أو الزمان، لا ينكره أحد؛ وانما ينكرون المباينة بالجهة، ثم هم مضطربون في ثبوت المحايثة وعدمها»[1].

ثالثا: التصريح بأن المراد: (علو الذات)

يعبر عثمان بن سعيد الدارمي (ت: ٢٨٠هـ) عن ذلك بقوله:

«**وهو بنفسه** علىٰ العرش، بكماله، كما وصف..»[2].

وأما قِوَام السنة الأصبهاني (ت: ٥٣٥هـ) فيقرر التفريق بين المسألتين، ويحرر محل الخلاف:

«وقد أجمع المسلمون أن الله هو العلي الأعلىٰ، ونطق بذلك القرآن في قوله: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾ [الأعلىٰ: ١].

وزعموا أن ذلك بمعنىٰ علو الغلَبة، لا علو الذات.

وعند المسلمين: ان لله ﷻ علوَّ الغلَبة، والعلو من سائر وجوه العلو؛ لأن العلو صفة مدح؛ فثبت أن لله تعالىٰ **علوَّ الذات**، وعلو الصفات، وعلو القهر والغلبة»[3].

وهو المعنىٰ الذي يقرره قبله أبو القاسم الزَّنْجانيُّ (ت: ٤٧١هـ)[4].

والتعبير عن ذلك النوع من العلو، الذي هو محل البحث والخلاف، بعلو النفس، كما في عبارة الدارمي، أو: **علو الذات**، كما في عبارة غيره، وجدنا استعماله بهذا الوضوح، أول ما وقفنا عليه، في تراث الشافعية، لواحد من صوفيتهم المقتدمين، وهو: الحارث المحاسبي (ت: ٢٤٣هـ) الذي يذكر بعض الآيات الدالة عليه، ثم يقول:

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٥٣١)، وانظر: مجموع الفتاوىٰ (٢/ ٢٩٧-٢٩٩).

(٢) الرد علىٰ الجهمية، للدارمي: ف (٥٥)، وانظر أيضًا: ف (١١٢)، الرد علىٰ بشر: (٨٣).

(٣) الحجة في بيان المحجة (٢/ ١١٤) وانظر (٢/ ١٠٧، ١١٥) من نفس المصدر.

(٤) نقله عنه ابن القيم في الجيوش (٧٥).

«أبان في هذه الآيات: **أن ذاته، بنفسه، فوق عباده**، لأنه قال: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ﴾ [المُلك: ١٦]؛ يعني: فوق العرش، والعرش علىٰ السماء؛ لأن من كان فوق شيء علىٰ السماء: فهو في السماء»[١].

وعبر بذلك أيضًا: أبو الحسن الكَرَجي (ت: ٥٣٢هـ) في قصيدته في السنة: (عروس القصائد)[٢]:

عقيدة أصحاب الحديث، فقد سَمَتْ	**بأرباب دين الله أسنىٰ المراتبِ**
عـقـائـدُهـم أن الإلـه بـذاتـه	**علىٰ عرشه، معْ علمه بالغوائب**
وأن استـواء الـرب يُـعْـقَـل كـونُـه	**ويُجهَل فيه الكيف، جهل الشهاربِ**[٣]

وقد وجدنا هذه الفكرة -أيضًا- عند: الخطابي (ت: ٣٨٨هـ) في كتابه: شعار الدين[٤]، وسعد بن عليٍّ الزَّنْجانيِّ (ت: ٤٧١هـ)[٥]، والعمراني (ت: ٥٥٨هـ)[٦].

لم تكن هذه الفكرة في التعبير عن علو الله تعالىٰ علىٰ عرشه، ودفع تأويله بعلو القدر، أو علو القهر، حَكَرا علىٰ الوسط الشافعي؛ فابن أبي زيد المالكي (ت: ٣٨٦هـ) يقول في مجمل الاعتقاد الذي وضعه في مقدمة رسالته الفقهية الشهيرة:

«.. وأنه فوق عرشه المجيدِ؛ بذاته. وهو في كل مكان؛ بعلمه ... علىٰ

---

(١) فهم القرآن، للمحاسبي (٣٥٠).

(٢) يقول الذهبي: «وهذه القصيدة طويلة، أزيد من مائتي بيت، وكان ناظمها الكرجي من كبار فقهاء الشافعية» اهـ مختصر العلو (٢٨١)، وفي موطن آخر يقول: «وعلىٰ هذه القصيدة مكتوب بخط العلامة تقي الدين ابن الصلاح (ت: ٦٤٣هـ): هذه عقيدة أهل السنة وأصحاب الحديث» اهـ مختصر العلو (٢٥٥)، وانظر: مجموع فتاوىٰ ابن تيمية (٣/ ٢٦٥)، وراجع ما سبق في ترجمة الكرجي، حول موقف السبكي من هذه القصيدة.

(٣) مختصر العلو، للذَّهبيِّ (٢٨١).

(٤) كما في الأسنىٰ، للقرطبي (٢/ ١٢٣)، ونقل نصه ابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٤٣٧) ط قاسم.

(٥) نقله ابن القيم في اجتماع الجيوش (٧٤-٧٥)، وشرحه علىٰ منظومته الرائية، مخروم من هذا الموضع.

(٦) انظر: الانتصار في الرد علىٰ القدرية (٢/ ٦٠٧).

العرش استوىٰ، وعلىٰ الملك احتوىٰ»[1].

وابن أبي زيد هو أشهر من نقل عنه التصريح بذلك، ربما لمكان ابن أبي زيد من المذهب المالكي، ومكان رسالته من مصنفاتهم؛ ولذلك عبث بعبارة ابن أبي زيد بعض الشراح، وبعض **الناشرين** (؟!)[2].

مع أنه يقول بعد هذه العبارة: «علىٰ العرش استوىٰ، وعلىٰ الملك احتوىٰ»؛ ففرق بين استوائه «علىٰ عرشه، **دون كل مكان**»[3]، وقدرته واستيلائه علىٰ ملكه كله، علىٰ قاعدة الأئمة في ذلك[4].

ومع أن ابن أبي زيد يقول -أيضًا- في موطن آخر من كتبه: «**وأنه فوق سماواته، علىٰ عرشه، دون أرضه**، وأنه في كل مكان بعلمه»[5]!!

فماذا أبقىٰ لطالب النصَفَة، من البيان؛ إلا أن يحلف له؛ بأغلظ الأيمان!!

---

(1) عقيدة ابن أبي زيد، ضمن مجموعة الردود، للشيخ بكر أبو زيد (٤٨٧)، وانظر: شرح عقيدة ابن أبي زيد القيرواني، للقاضي عبد الوهاب (١٧١)، الرسالة، مع شرح المغراوي: غرر المقالة (٧٦).

(2) انظر نشرة د. أحمد نور سيف لشرح القاضي عبد الوهاب (١٧١-١٧٤)، حيث يضبط عبارته: «وأنه فوق عرشه. المجيدُ بذاته»، ليقف بالعبارة الأولىٰ عند عرشه، ويدع الفوقية لاحتمال: فوقية الرتبة والقهر، ويستأنف الجملة: المجيدُ بذاته، ليرفع التصريح بفوقية الذات؟! وهو تحريف قديم للعبارة، علق عليه ابن تيمية بقوله: «والقول الذي قاله الشيخ [أبو] محمد بن أبي زيد .. **قد تأوله بعض المبطلين بأنْ رفعَ «المجيد»**؛ ومراده أن الله هو المجيد بذاته؛ وهذا: مع أنه جهلٌ واضحٌ، فإنه بمنزلة أن يقال: الرحمن بذاته، والرحيم بذاته، والعزيز بذاته». اهـ مجموع الفتاوىٰ (٥/ ١٨٩). ولا يتسع المقام لمناقشة ما أورده في حاشيته من الجدل المحض في تأييد مراده، لكنا فقط نذكر وجهًا واحدًا تأيَّدَ به، وهو: «أنَّ الشارح لو فهم من عبارة المؤلف [بذاته] ما فهمه بعض الشراح لبادر إلىٰ إنكار هذا اللفظ ...» إلخ؛ وأوَّلُ ما يَرُدُّ كلام المحقِّق؛ هو النصُّ الذي نشرَه، حيث يصرِّح فيه القاضي عبد الوهَّاب بقوله: «**والذي يدلُّ علىٰ صحة ما ذكره** ﷺ، **من أنه علىٰ عرشه دون كلِّ مكانٍ**: ورودُ النَّصِّ بذلك في عدَّة مواضع ...»، وهذا هو مراد من صرَّح بهذه اللفظة بعينه؛ ولهذا نقل غير واحدٍ عن القاضي عبد الوهَّاب نفسه -الشارح- أنه أطلق هذه اللَّفظة. انظر: الأسنىٰ شرح الأسماء الحسنىٰ، للقرطبي المالكي (٢/ ١٢٣)، بيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية (٤/ ٢٨١) ط المجمع.

(3) شرح القاضي عبد الوهاب للرسالة (١٧٤)

(4) انظر: مجموع الفتاوىٰ (٥/ ١٨٩).

(5) الجامع في السنن والآداب (١٠٨).

ولذلك نسب إليه هذه اللفظة غير واحدٍ من علماء المالكية والأشعرية، كأبي بكر ابن العربي، والقرطبي، والسُّبكيُّ[1]، فضلًا عن غيرهم.

وهو -أيضًا- قول «ابن عبد البر (ت: ٤٦٣هـ) والطلمنكي (ت: ٤٢٩هـ) وغيرهما من الأندلسيين»[2]، كما يصرح به القرطبي، المفسر (ت: ٦٧١هـ)، وهو مالكي، أشعري.

والمالكية -بصفةٍ عامةٍ- هم أكثر من صرح بذلك[3].

ثم نجدها عند الحافظ المحدث، والفقيه أبي أحمد القصاب (ت: بعد ٣٦٠هـ):

«قوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [النحل: ٥٠]: دليل علىٰ أن الله ﷻ، **بذاته: في السماء، علىٰ العرش**. وليس في الأرض إلا علمه المحيط بكل شيء..»[4].

❁ ❁ ❁

وأما الحنابلة فقد أطلقها منهم: شيخ الإسلام الهروي (ت: ٤٨١هـ) الذي ينقلها عن أئمة السلف[5]، وابنُ الزاغوني (ت: ٥٢٧هـ)[6]، والجيلاني (ت: ٥٦١)[7]، وغيرهم.

قال ابن تيمية: «والذي قاله ابن أبي زيد، ما زالت تقوله أئمة السنة، من جميع الطوائف»[8].

وهو تأريخ، سبق ابن تيمية إلىٰ حكايته: أبو نصر السجزي (ت: ٤٤٤هـ)،

---

(١) انظر: العواصم من القواصم، لابن العربي (٢١٥)، طبقات الشافعية الكبرىٰ (٦/ ١٤٣).

(٢) الأسنىٰ شرح الأسماء الحسنىٰ، للقرطبي (٢/ ١٢٣).

(٣) مختصر الصواعق المرسلة، لابن القيم (٢/ ٤٠٠).

(٤) نكت القرآن (٢/ ٦٨).

(٥) انظر: مجموع الفتاوىٰ (٥/ ١٩٠)، اجتماع الجيوش (١٠٩).

(٦) صرح بذلك في قصيدة له في السنة. انظر: سير أعلام النبلاء (١٩/ ٦٠٦-٦٠٧)، وقارن: الإيضاح في أصول الدين، له (١٩١) وما بعدها.

(٧) الغنية، للجيلاني (١/ ٥٦، ٥٧).

(٨) مجموع الفتاوىٰ (٥/ ١٨٩).

من أهل الحديث المصنفين في المشكلات الكلامية[1].

علىٰ أنه يعنينا من نصوص الحنابلة، نص نفيس، نادر، له خصوصية ببحثنا هذا.

صاحب هذا النص هو الإمام المحدث: يحيىٰ بن عمار، السجستاني (ت: ٤٢٢هـ)[2]، يقول:

«لا نحتاج في هذا الباب، إلىٰ قول أكثر من هذا[3]:

أن نؤمن به، وننفي الكيفية عنه، ونتقي الشك فيه، ونوقن بأن ما قاله الله، سبحانه وتعالىٰ، ورسوله، ﷺ[4].

ولا نتفكر في ذلك، ولا نسلط عليه الوهم، والخاطر، والوسواس.

وتعلم، حقا يقينا: أن كل ما تصور في همك، ووهمك، من كيفية، أو تشبيه؛ فالله سبحانه بخلافه، وغيرُه.

نقول: **هو بذاته علىٰ العرش، وعلمه محيط بكل شيء**»[5].

يكتسب هذا النص أهمية خاصة، فوق ندرته؛ فنحن لم نظفر به منقولًا، إلا في مصدر أصيل، من مصادر أصحابنا الشافعية السلفيين، وهو كتاب الحجة، لقوام السنة الأصبهاني (ت: ٥٣٥هـ).

ثم تزداد أهميته، إذا عرفنا أن يحيىٰ بن عمار، قد كتب ذلك في «في رسالته في السنة»[6]، وكان قد كتبها إلىٰ السلطان محمود، رحمه الله، بحسب نص المصدر -الشافعي- الناقل.

---

(١) رسالة السجزي إلىٰ أهل زبيد (١٢٥-١٢٧)، وانظر: درء التعارض (٦/ ٢٥٠)، وقارن: تعليق الذهبي: مختصر العلو: ف (٣٢٤).

(٢) ينظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء (٧١/ ٤٨١)، شذارت الذهب (٥/ ١١٦). وكان يحيىٰ قد نزل هراة، وانتهت إليه رئاسة الحنابلة في جميع الإقليم. ينظر: تاريخ دمشق، لابن عساكر (٩/ ٧)، وعنه: بغية الطلب، لابن العديم (٤/ ١٦٧٨). وانظر في سبب تركه سجستان: معجم الأدباء، لياقوت (٣/ ١٢٥٨).

(٣) الإشارة هنا إلىٰ قول الإمام مالكٍ المشهور عنه: «الاستواء غير مجهول..».

(٤) كذا العبارة، ولم يذكر خبر «بأن ما قاله..»، وأشار إلىٰ أن «بأن»؛ سقطت من نسخة، فإن كانت العبارة: «ونوقن بما قاله..»: استقامت، وإلا فالسياق: «ونوقن بأن ما قاله .. [حق]».

(٥) الحجة في بيان المحجة (٢/ ١٠٦-١٠٧).

(٦) ينقل ابن القيم طرفًا من هذا النص، عن رسالة يحيىٰ بن عمار، ويقول: «ورسالته في السنة: موجودةٌ مشهورةٌ» اهـ اجتماع الجيوش (١١٠).

كان السلطان محمود بن سبكتكين (ت: ٤٢١هـ) شافعي المذهب، تحول إليه من المذهب الحنفي.

ثم الأهم من ذلك: أنه كانت بينه وبين أبي بكر ابن فورك (ت: ٤٠٦هـ)، منافرة ووحشة، لأجل (مشكلات كلامية)، تخص المذهب الأشعري، وهذا قدر متفق عليه بين المؤرخين[١].

ثم يخص موضع البحث هنا أكثر: أن إحدىٰ هذه المشكلات، فيما يذكر: كانت حول إنكار ابن فورك للفوقية، والعلو، وميل السلطان محمود عن مقالته؛ بل تقول الرواية: إنه رد علىٰ ابن فورك، وألزمه الصمت[٢]!!.

نحن، إذا: أمام نص (حنبلي - سلفي)، أرسل (معتَقَدا)، معتمدًا علىٰ العادة في مثل ذلك، لسلطان (شافعي)، في مسائل ينافر فيها الموقف الكلامي (الأشعري)[٣]!!.

---

(١) يروي ابن حزم القصة -الفصل (١/ ٧٥)- عن شيخ أبي الوليد الباجي - الأشعري. وينظر: طبقات الشافعية، لابن الصلاح (١/ ١٣٧)، سير أعلام النبلاء (١٧/ ٢١٦)، طبقات السبكي (٤/ ١٣١).

(٢) نقل ابن رجب هذه القصة، عن الحافظ عبد القادر الرهاوي، بسنده: «.. دخل ابن فورك علىٰ السلطان محمود، فتناظرا. قال ابن فورك لمحمودٍ: لا يجوز أن تصف الله بالفوقية، لأنه يلزمك أن تصفه بالتحتية. لأنه من جاز أن يكون له فوق جاز أن يكون له تحت. فقال محمودٌ: ليس أنا وصفته بالفوقية، فتُلْزِمني أن أصفه بالتحتية، وإنما هو وَصَفَ نفسه بذلك. قال: فبُهِت» اهـ. الذيل علىٰ طبقات الحنابلة، لابن رجب (١/ ٢٢). وانظر: النبلاء (١٧/ ٤٨٧). بينما تذكر مصادر أخرىٰ أن المناظرة كانت بين ابن الهيصم الكرامي، وابن فورك، في مجلس السلطان، فمال السلطان إلىٰ قول ابن الهيصم، ونقم علىٰ ابن فورك كلامه، وأمر بطرده وإخراجه، لموافقته لرأي الجهمية. انظر: البداية والنهاية (١٥/ ٦٣٤). ويذكر الشهرستاني ظهور ابن كرام في سجستان، ونصر السلطان محمودٍ له. الملل والنحل (١/ ٣٣).

(٣) سبقت معنا الصورة المقابلة لذلك، في مبحث: (الكلام الأشعري، وجدل المشروعية)، وذكرنا دلالته هناك.

المبحث الخامس
الاستواء على العرش

كانت الآيات العديدة التي تصرح باستواء الرحمن ﷻ، علىٰ عرشه، أحد أهم أدلة أهل الإثبات علىٰ علو الله تعالىٰ وفوقيته.

وإذا كنا قد عرفنا منهج الإمام الشافعي في إثبات ما جاءت به النصوص عمومًا، دون تفريق بين نص وآخر، مما ثبت عنده، أو بين باب وباب، ورد علىٰ أهل الكلام في ذلك؛ فلا غرو أن نراه يحتج بالنصوص التي تثبت استواء الله علىٰ عرشه، ويفتتح الحديث عن فضائل الجمعة[1]، بحديث مطول في شأنها يوم القيامة، وفيه:

«.. فإذا كان يوم الجمعةِ: أنزلَ الله تباركَ وتعالىٰ، ما شاءَ من ملائكتِه، وحولَه منابرُ من نورٍ، عليها مقاعدُ النَّبيِّين والصِّدِّيقين ... **وهو اليومُ الذي استوَىٰ فيه ربُّك تبارك اسمُه علىٰ العَرشِ..**»[2].

ويقول الإمام الحميدي (ت: ٢١٩هـ)، فيما يجب علىٰ المكلف اعتقاده:

«ويقول: الرحمن علىٰ العرش استوىٰ، **ومن زعم غير هذا فهو معطل جهمي**»[3].

---

(١) لأن هذا وأمثاله هو الغرض من كتابه. انظر تعليق ابن تيمية علىٰ رواية الشافعي لهذا الحديث، وحديث الجارية، وأمثالهما: التسعينية (٣/ ٩٢٨).

(٢) الأم، للإمام الشافعي (٢/ ٤٣٢-٤٣٣)، وإسناده ضعيفٌ جدًا، وانظر: تضعيف ابن تيمية لإسناده، في الموضع السابق، وانظر أيضًا: تعليق الرد علىٰ الجهمية، للدارمي: ف (١٤٥).

(٣) أصول السنة، ملحق بآخر مسنده (٢/ ٥٤٧).

ولأنه لا يكاد يغفل مستدل علىٰ العلو، أن يذكر شيئًا من نصوص هذه المسألة، أو يشير إليه؛ وجدنا **اللالكائي** (ت: ٤١٨هـ) يفتتح الكلام عن هذه القضية -بمنهجه المعروف في ذكر النصوص والآثار، وأقوال الإئمة في المسألة التي يتناولها- بقوله:

«سياق ما روي في قوله تعالىٰ: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، وأن الله علىٰ عرشه في السماء..».

فذكر طائفة من النصوص في ذلك، ثم قال: «فدلت هذه الآيات أنه تعالىٰ في السماء، وعلمه بكل مكان، من أرضه وسمائه»[١].

ويقول الشيخ نصر المقدسي (ت: ٤٩٠هـ): «.. وأن الله مستوٍ علىٰ عرشه، بائن من خلقه، كما قال في كتابه العزيز الحكيم»[٢].

وقد نص جمع غفير من أئمة الشافعية، علىٰ إثبات علو الله علىٰ عرشه، في سياق إثبات علو الله تعالىٰ علىٰ عرشه؛ منهم: شيخ الإسلام الصابوني (ت: ٤٤٩هـ)، وقوام السنة الأصبهاني (ت: ٥٣٥هـ)، ويحيىٰ بن أبي الخير العمراني (ت: ٥٨٥هـ)[٣].

ولأجل تقرر هذه الفكرة، يترجم الدارمي (ت: ٢٨٠هـ): باب استواء الرب تبارك وتعالىٰ علىٰ عرشه، وارتفاعه إلىٰ السماء، وبينونته من الخلق. ويترجم ابن خزيمة (ت: ٣١١هـ) بنحو من ذلك، أيضًا[٤].

إن الاستواء الذي يتحدث عنه الشافعية هنا، هو المعنىٰ المتبادر منه في اللغة[٥]،

---

(١) شرح أصول أهل السنة (٣/ ٣٨٧-٣٨٨).

(٢) الحجة علىٰ تارك المحجة، لنصر المقدسي (٢/ ٣٤٣).

(٣) انظر: عقيدة السلف، للصابوني (١٧٥)، الحجة، للأصبهاني (٢/ ١٠٩-١١٢)، الانتصار، للعمراني (١/ ٩٨، ٢/ ٦٠٧). وانظر أيضًا: الإبانة، للأشعري (٥٥) ط السلفية.

(٤) انظر: الرد علىٰ الجهمية، للدارمي: (٤٠) وما بعدها، التوحيد لابن خزيمة (١٨٨) وما بعدها، ط الآثار، وانظر نصًّا مهمًّا له: ص(١٩٣) ط الآثار (١/ ٢٤١) ط الشهوان.

(٥) يقرر ابن تيمية هذا المعنىٰ في اللغة، ويقول: «وأما: استوىٰ علىٰ كذا؛ فليس في القرآن ولغة العرب المعروفة إلا بمعنًى واحدٍ» اهـ، مجموع الفتاوىٰ (١٧/ ٣٧٤). وينظر: الصواعق المرسلة، لابن القيم -الأصل- (١/ ١٩٥).

وهو نفس العلو الذي ذكرنا مرادهم به[1]؛ يعني: أنه سبحانه علا فوق عرشه، وارتفع عليه، كما يقرره غير واحد من مفسريهم عند ذكر آيات الاستواء[2].

ومن الأمثلة البينة علىٰ هذه الوجهة أن الإمام النسائي (ت: ٣٠٣هـ) ذكر في (كتاب التفسير) ترجمةً لقول الله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [فُصِّلَت: ١١]، وروىٰ تحتها حديث الجارية، وفيه سؤال النبي ﷺ لها: **أين الله؟** قالت: في السماء.

ومن الواضح أن هذا القدر من الحديث، الذي يثبت علو الله تعالىٰ في سمائه، هو المناسب لموضوع الترجمة؛ وأنه أشار بذلك إلىٰ أن الاستواء: هو الارتفاع فوق السماء.

وقد زاد مراده إيضاحًا بالحديث الذي رواه بعده مباشرة، في دعاء النبي ﷺ، في سفره، وفيه: (أن رسول الله ﷺ: كان **إذا استوىٰ** علىٰ بعيره، خارجا إلىٰ سفر، كبر ثلاثا، وقال..)[3].

وهذا -فقط- هو القدر المناسب للترجمة من الحديث، ومن الواضح -أيضًا- أن مراده بذلك أن يشرح الاستواء المذكور في الآية، في ضوء هذا الاستعمال اللغوي، الوارد في حكاية الصحابي لحال النبي ﷺ؛ حيث يدل السياق، علىٰ أن معنىٰ بالاستواء: العلو، والارتفاع فوق الشيء.

فههنا بحثان، قررهما الإمام أبو عبد الرحمن النسائي (ت: ٣٠٣هـ)، بإشارة دقيقة، عند شرحه لتلك الترجمة من كتاب (التفسير)؛ أولهما بحث (معنوي، عقدي)، شرح فيه معنىٰ (استواء الله) ﷻ إلىٰ السماء؛ بأنه بنفس معنىٰ (في السماء)، والذي يُسأل عنه بـ (أين)!!

ثم بحث (لفظي، لغوي)، في شرح لفظة (الاستواء) في الآية، وأنها علىٰ

---

(١) يقول ابن القيم: «ظاهر الاستواء، وحقيقته: هو العلو، والارتفاع. كما نص عليه جميع أهل اللغة، وأهل التفسير المقبول..» اهـ، مختصر الصواعق (٣٩٥).

(٢) انظر: تفسير السَّمْعانيّ (١/ ٦٣، ٢/ ١٨٨، ٣٦٦، ٣/ ٣٢٠)، تفسير البغوي: (٣/ ٦ المعرفة = ٤/ ٣٩٢ طيبة)، وأيضًا: (٢/ ١٦٥) المعرفة (٣/ ٢٣٥) طيبة.

(٣) انظر: كتاب التفسير، من السنن الكبرىٰ للنسائي (١٠/ ٢٤٥).

ما تعرفه العرب من لغاتها، وعبر به الصحابي عن علو النبي ﷺ، وارتفاعه فوق دابته!!

❁ ❁ ❁

وإذا كان السلفيون يتفهمون نصوص الصفات في ضوء فكرتهم العامة: أنها معلومة المعنىٰ، بأصل الوضع اللغوي(١)**، مجهولة الحقيقة والكيفية**؛ لأنها من عالم الغيب الذي لم يطّلع عليه أحد من البشر فيصفه أو يحكي كنهه؛ فمن المفهوم -هنا- أن يتداول الشافعية -كغيرهم من السلفيين- مقولة الإمام مالك الشهيرة: **(الاستواء معلوم، والكيف مجهول)**(٢).

يقول الدارمي (ت: ٢٨٠هـ): «وصدق مالك؛ لا يُعقَل منه كيف، ولا يُجهل منه الاستواء، والقرآن ينطق ببعض ذلك في غير آية»(٣).

وهذا الموقف مفهوم -أيضًا- في ضوء الأصل العام عند السلفيين: إثبات ما أثبته الله تعالىٰ لنفسه، ونفي ما نفاه عن نفسه، والسكوت عما وراء ذلك، مما لم يبلغه علم العالمين من الناس(٤).

يقول الكناني (ت: ٢٤٠هـ) -لمعارضه-:

«أما قولك: كيف استوىٰ؛ فإن الله لا يجري عليه: (كيف)؛ وقد أخبرنا أنه استوىٰ علىٰ العرش، ولم يخبرنا كيف استوىٰ؛ فوجب علىٰ المؤمنين أن يصدقوا ربهم باستوائه علىٰ العرش، وحرُم عليهم أن يصفوا كيف استوىٰ؛ لأنه لم يخبرهم

---

(١) انظر: تهذيب اللغة، للأزهري -كلام الأخفش والفراء- (١٣/ ١٢٤-١٢٥) ورواه اللالكائي في شرح أصول أهل السنة -ف(٦٦٢)- عن غير واحدٍ من المفسرين، ويرويه السَّمْعانيّ عن ابن عباسٍ وأكثر المفسرين. انظر: تفسير السَّمْعانيّ (١/ ٦٣)، وينقل أبو حيان التوحيدي، الفيلسوف الشافعي، هذا المعنىٰ عن الخليل بن أحمد، إمام العربية (ت: ١٧٠هـ). انظر: البصائر والذخائر (٣/ ١٢٤- رقم ٤٢٣)، ويروي ابن عبد البر نفس الرواية عن الخليل. انظر: التمهيد (٦/ ١٢٦).

(٢) نجد هذه القاعدة في كثيرٍ من المصادر التي نؤرخ لها. انظر -مثلًا-: عقيدة السلف، للصابوني (١٧٧-١٨٥)، الحجة، للأصبهاني (٢/ ١٠٦)، الانتصار، للعمراني (٢/ ٦١٠)، وانظر مصادر أخرىٰ في: أصول الدين عند الإمام الطبري (٢٧٧).

(٣) الرد علىٰ الجهمية: ف (١٠٥). وانظر نحوًا من هذه الفكرة عند قوام السنة، في الحجة (١/ ٤٤٥).

(٤) انظر -أيضًا- حاشية الشيخ قاسم بن قُطْلوبُغا علىٰ المسامرة شرح المسايرة (٣١) حيث ينسب هذا الموقف إلىٰ قول (الشافعية)، كذا بالإطلاق، وينقله عن نص الإمام.

كيف ذلك، ولم تره العيون في الدنيا فتصفه بما رأت، وحرم عليهم أن يقولوا عليه من حيث لا يعلمون؛ فآمنوا بخبره عن الاستواء، ثم ردوا علم (كيف استوىٰ) إلىٰ الله»[1].

وهي الفكرة التي يحررها -بدقةٍ- قِوَام السنة الأصبهاني (ت: ٥٣٥هـ)، في بحث مهم له، بعد أن ردد معاني (الاستواء) التي قيلت، وأبطل حملة (الاستواء علىٰ العرش) علىٰ أي منها، وبين ما هو المتشابه عند أهل السنة، في هذا الباب. قال:

«قال أهل السنة: الإيمان بقوله تعالىٰ: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ واجب، والخوض فيه بالتأويل بدعة.

قالوا: وهو من الآيات المتشابهات التي ذكرها الله تعالىٰ في كتابه، ورد علم تأويلها إلىٰ نفسه، وقال: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ﴾ [آل عمران: ٧]؛ فأوجب الإيمان بقوله ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾، وبالآيات التي تضارع هذه الآية، ومدح الراسخين في العلم بأنهم يؤمنون بمثل هذه الآيات، ولا يخوضون في علم كيفيتها.

ولهذا قال مالك بن أنس رحمة الله عليه حين سئل عن قوله ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، قال: الاستواء معلوم، والكيف مجهول والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة.

والاستواء في كلام العرب يأتي لمعان:

تقول العرب: استوىٰ الشيء، إذا كان معوجًّا فذهب عوجه، تقول: سويته، أي: قومته، فـ[استوىٰ، أي:][2] استقام، وهذا المعنىٰ لا يجوز علىٰ الله تعالىٰ.

ومنه: الاستواء: بمعنىٰ المماثلة والمشابهة؛ يقال: استوىٰ فلان وفلان في

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٦/ ١١٥-١١٩) والفقرة المنقولة ص(١١٨)، وقد نقل نفس النص أيضًا في: بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٣٤٣) ط قاسم، ونقل بعضه ابن القيم في اجتماع الجيوش (٨٦)، والذهبي في: كتاب العرش (٢/ ٢٣٢-٢٣٣)، وقد نقل ابن تيمية -أيضًا- نصًّا مهمًّا للخطابي حول هذه الفكرة من كتابه: شعار الدين. انظر: بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٤٣٦)، **ونسب القرطبي الفكرة إلىٰ هذا الكتاب للخطابي**، لكن لم يسق لفظه. انظر: الأسنىٰ، شرح الأسماء الحسنىٰ (٢/ ١٢٣).

(٢) ما بين المعكوفين: ليست في المطبوع من الكتاب، وهي ضروريةٌ.

هذا الأمر؛ أي: تماثلا وتساويا، قال الله تعالىٰ: ﴿لَا يَسْتَوِيٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِۚ﴾ [الحشر: ٢٠]؛ أي: لا يتساوىٰ هذان الفريقان، وهذا أيضًا لا يجوز في حق الله تعالىٰ.

ومنه: الاستواء بمعنىٰ القصد، ويستعمل مع إلىٰ، يقال: استويت إلىٰ هذا الأمر، أي قصدته. قال الله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: ١١]، أي قصدها، ولا يقال: استوىٰ عليه بمعنىٰ قصده، فمن خالف موضوع اللغة فقد خالف طريقة العرب، والقرآن عربي، ولو كان الاستواء علىٰ العرش بمعنىٰ الاستواء إلىٰ العرش لقال تعالىٰ: إلىٰ العرش استوىٰ.

قال أهل السنة: الاستواء: هو العلو، قال الله تعالىٰ: ﴿فَإِذَا ٱسْتَوَيْتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى ٱلْفُلْكِ﴾ [المؤمنون: ٢٨].

وليس للاستواء في كلام العرب معنىٰ إلا ما ذكرنا؛ وإذا لم يجز الأوجه الثلاثة، لم يبق إلا الاستواء، **الذي هو معلوم كونه، مجهول كيفيته.**

واستواء نوح: معلوم كونه، معلوم كيفيته، لأنه صفة له، وصفات المخلوقين معلومة كيفيتها.

واستواء الله علىٰ العرش: غير معلوم كيفيته؛ لأن المخلوق لا يَعلم كيفية صفات الخالق، لأنه غيب، ولا يعلم الغيب إلا الله.

ولأن الخالق إذا لم يشبه ذاته ذات المخلوق، لم يشبه صفاته صفات المخلوق.

فثبت أن: الاستواء معلوم، والعلم بكيفيته معدوم؛ فعلمه موكول إلىٰ الله تعالىٰ، كما قال: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧]»[1].

❀ ❀ ❀

من المنطقي، في ضوء هذه الوجهة في فهم الاستواء علىٰ العرش، أن يرفض الشافعية تأويل الاستواء بالاستيلاء، والقهر والغلبة، علىٰ ما رأيناه عند

---

(١) الحجة في بيان المحجة (٢/٢٥٧-٢٥٩)، وانظر ما سبق نقله عن قوام السنة، في مبحث: (صفة اليدين)، والتعليق علىٰ مسلك السبر والتقسيم، الذي يبني عليه فكرته.

جمهور الأشاعرة، واستقر عليه المذهب عند المتأخرين[1].

وينبني موقف الشافعية النقدي، من التأويل الكلامي للاستواء، سواء كان من حيث المبدأ، أم كان من حيث تعيين التأويل بمعنىٰ معين، علىٰ أمور:

الأول: أنه مخالف لفهم السلف للاستواء، ووصفهم لله ﷻ به.

يقول أبو المظفَّر السَّمْعانيّ (ت: ٤٨٩هـ): «أول المعتزلة الاستواء بالاستيلاء، وأنشدوا فيه:

قد استوىٰ بشر علىٰ العراق — من غير سيف أو دم مُهراق

أما أهل السنة: فيتبرؤون من هذا التأويل، ويقولون: الاستواء صفة لله تعالىٰ بلا كيف، والإيمان به واجب؛ **كذلك يحكىٰ عن مالك بن أنس وغيره من السلف**»[2].

الثاني: أنه، مع مخالفته لفهم السلف، متلقىٰ عن الجهمية والمعتزلة[3].

يقول ابن خزيمة (ت: ٣١١هـ): «فنحن نؤمن بخبر الله جل وعلا: أن خالقنا مستو علىٰ عرشه؛ لا نبدل كلام الله.

ولا نقول قولًا غير الذىٰ قيل لنا؛ **كما قالت المعطلة الجهمية**: إنه استولىٰ علىٰ عرشه، لا استوىٰ؛ فبدلوا قولًا غير الذىٰ قيل لهم، كفِعْل اليهود، لما[4] أمروا أن يقولوا: حِطَّة، فقالوا: حنطة؛ مخالفين لأمر الله جل وعلا، كذلك الجهمية»[5].

الثالث: أن تأويل استوىٰ، بـ: استولىٰ، ليس من المعروف في لغة العرب؛

---

(١) انظر: الإرشاد، للجويني (٥٩)، الاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي (٣٨)، شرح المواقف (٨/ ٢٤).

(٢) تفسير السَّمْعانيّ (٢/ ١٨٨)، وفي أصول الدين عند الإمام الطبري (٢٧٩-٢٨٠) إشارةٌ إلىٰ من قال بذلك من السلف.

(٣) انظر نص المعتزلة علىٰ ذلك في: المغني، لعبد الجبار (٥/ ٢١٥)، متشابه القرآن، له (٧٢-٧٤، ٤٠٣)، وانظر أيضًا: الكشاف، للزمخشري (٣/ ٥٢) حيث يذكر أنه تعبير عن الملك.

(٤) في طبعة الشهوان، والآثار: «كما أمروا»، والتصويب من ط الهراس (١٠١).

(٥) التوحيد، لابن خزيمة (١٨٨ ط الآثار = ١/ ٢٣٣ ط الشهوان). انظر، حول هذه الفكرة: الرد علىٰ الجهمية، للدارمي: ف (٤٨، ١٥٣-١٥٨)، عقيدة السلف، للصابوني (١٨٦)، الحجة، للأصبهاني (٢/ ١١٠)، الانتصار، للعمراني (٢/ ٦١٩).

كما رواه اللالكائي (ت: ٤١٨هـ) في كتابه عن ابن الأعرابي (ت: ٢٣١هـ)، وثعلب (ت: ٢٩١هـ)، من أئمة العربية[١].

الرابع: أنه، وبتقدير أن يكون معروفًا في لغة العرب، أن من معاني الاستواء: الاستيلاء؛ فليس هذا المعنىٰ مما يمكن حمل هذه الآيات عليه؛ والسياق يبين المبهمات، ويرجح أحد المحتملات[٢].

قال اللالكائي (ت: ٤١٨هـ): «أخبرنا محمد بن جعفر النحوي، إجازة، ثنا أبو عبد الله نفطويه قال: حدثني أبو سليمان داود بن علي[٣] قال: كنا عند ابن الأعرابي فأتاه رجل فقال له: ما معنىٰ قول الله ﷻ: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]؟

فقال: هو علىٰ عرشه كما أخبر، ﷻ.

فقال: يا أبا عبد الله، ليس هذا معناه؛ إنما معناه: استولىٰ؟

قال: اسكت؛ ما أنت وهذا؛ لا يقال: استولىٰ علىٰ الشيء إلا أن يكون له مضاد، فإذا غلب أحدهما قيل: استولىٰ [والله لا مضاد له، وهو علىٰ عرشه كما أخبر، والاستيلاء بعد المغالبة]»[٤].

---

(١) انظر: شرح أصول أهل السنة، للالكائي (٣/ ٣٩٩-٤٠٠)، وراجع ترجمة قوام السنة الأصبهاني، في الباب الأول من الدراسة، حيث نقلنا نصًا نادرًا، من تفسيره (الإيضاح) حول هذه المسألة.
ويقرر ابن قتيبة هذا المعنىٰ في: الاختلاف في اللفظ (٥٠). ويشرح ابن منظور في (لسان العرب) - سوا- (٣/ ٢١٦٤) المادة، ويورد في أثنائها إنكار ابن الأعرابي لتأويل الاستواء بالاستيلاء، ويستشهد بكلام الإمام مالكٍ. وانظر أيضًا: اجتماع الجيوش، لابن القيم (١٠٤-١٠٥)، أصول الدين عند الإمام الطبري، لطه محمد (٢٨٠-٢٨١).

(٢) انظر: البحر المحيط، للزركشي (٦/ ٥٢).

(٣) هو إمام الظاهرية المعروف (ت: ٢٧٠هـ)، وصرح به ابن منظورٍ في اللسان (٢١٦٤ع١)، والذهبي في الأربعين: ف (٧). وقارن: تفسير الآيات المشكلة، لابن مهدي، حاشية المحقق (١٧٨هـ١٦)، حيث يخَلِّط في تعيينه تخليطًا فاحشًا.

(٤) شرح أصول أهل السنة، رقم (٦٦٦)، ورواه أيضًا: الخطيب في تاريخ بغداد (٣/ ٢٠٤) وما بين المعكوفين منه، ورواه ابن مهدي في تفسير الأيات المشكلة (١٧٨)، وذكره البيهقي في الأسماء والصفات (٢/ ٣١٤)، وصحَّح الألباني إسناده في: مختصر العلو (١٩٦). وانظر موقفًا بين ابن الأعرابي وأحمد بن أبي دؤاد، المعتزلي، حول إنكار هذا التأويل بدلالة السياق. تفسير السَّمْعانيّ (٢/ ٣٦٦)، ونحوه عند البيهقي في: الأسماء والصفات (٢/ ٣١٤).

إننا نجد إنكار تأويل الاستواء بالاستيلاء، أو غيره، مما ينفي علو الله تعالىٰ فوق عرشه، عند مختلف الطوائف من السلفيين، علىٰ نحو ما رصدناه من إنكار الشافعية.

ومن ذلك، ما وجدناه: عند ابن قتيبة (ت: ٢٧٦هـ)، وأبي أحمد القصاب (ت: بعد٣٦٠هـ)، وأبي نصر السجزي (ت: ٤٤٤هـ)، من أهل الحديث[(١)].

وابن عبد البر (ت: ٤٦٣هـ)[(٢)]، وأبي بكر محمد بن الحسن الحضرمي، من المالكية (ت: ٤٨٩هـ).

وقد صنف الحضرمي في ذلك رسالة مستقلة سماها: الإيماء إلىٰ مسألة الاستواء، ونسب هذا التأويل إلىٰ: «قوم لا يُلتفت إليهم»[(٣)].

وينكره أيضًا: ابن الزاغوني (ت: ٥٢٧هـ)[(٤)]، وابن الجوزي من الحنابلة[(٥)]، ويتوسع ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ) في رد ذلك التأويل[(٦)].

بل إننا نجد إنكار هذا التأويل في الوسط الكلامي عند أئمة الأشاعرة كأبي الحسن (ت: ٣٢٤هـ) الذي يجعله من مقالات المعتزلة، والجهمية والحرورية[(٧)].

ونجده كذلك عند أبي الحسن علي بن مهدي الطبري (ت: ٣٨٠هـ) الذي يقرر الاستواء، علىٰ نحو ما رأيناه عند السلفيين، من الشافعية وغيرهم[(٨)]؛ حيث

---

(١) انظر: الاختلاف في اللفظ، لابن قتيبة (٥٠)، نكت القرآن، للقصاب (١/ ٤٢٧-٤٢٩)، رسالة السجزي إلىٰ أهل زبيد (١٣١).

(٢) انظر: التمهيد (٦/ ١٢٥-١٢٦).

(٣) نقله القرطبي في الأسنىٰ شرح الأسماء الحسنىٰ (١/ ١٢٤).

(٤) الإيضاح في أصول الدين، لابن الزاغوني (٣١٣-٣١٤).

(٥) ينكر في صيد الخاطر أن يكون السلف تأولوا ذلك (٨٨، ف: ٦١)، وفي زاد المسير (٣/ ٢١٣) ينكر صحته في اللغة، وقارن: دفع شبه التشبيه (١٩-٢٣)، حيث يثبته في اللغة، ضمن معاني أخرىٰ، ليس من بينها العلو، وينكر موقف بعض الحنابلة من ذلك. وانظر أيضًا: أبو الفرج ابن الجوزي، آمنة نصير (١٤٥-١٤٦).

(٦) انظر: مجموع الفتاوىٰ (٥/ ١٤٤) وما بعدها، حيث يبطل هذا التأويل من اثني عشر وجهًا، وانظر أيضًا: مختصر الصواعق، لابن القيم (٣٨٠-٤٠١) حيث تصل وجوه الرد عنده إلىٰ أربعين وجهًا.

(٧) انظر: الإبانة (١٠٨) وما بعدها، ط د.فوقية حسين، المقالات (١/ ٢٣٧)، رسالة أهل الثغر (٧٥).

(٨) يلاحظ هنا أن ابن مهديٍّ معدودٌ في الشافعية، في الفقه.

يترجم في كتابه: باب بيان تأويل قوله سبحانه: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، يقول في أوله:

«اعلم -عصمنا الله وإياك من الزيغ برحمته- أن الله سبحانه في السماء، فوق كل شيء، مستوٍ علىٰ عرشه؛ بمعنىٰ: أنه عال عليه، ومعنىٰ الاستواء: الاعتلاء، كما يقول: العرب: استويت علىٰ ظهر الدابة، واستويت علىٰ السطح؛ يعني: علوته، واستوت الشمس علىٰ رأسي، واستوىٰ الطير علىٰ قمة رأسي؛ بمعنىٰ: علا في الجو، فوجد فوق رأسي»(١).

ثم يأخذ في الرد علىٰ من تأوله بالاستيلاء(٢).

ويبطله القاضي أبو بكر الباقلاني (ت: ٤٠٣هـ) بقوله:

«ولا يجوز أن يكون معنىٰ استوائه علىٰ العرش، هو: استيلاؤه عليه؛ كما قال الشاعر:

قَدِ اسْتَوَىٰ بِشْرٌ عَلَىٰ الْعِرَاقِ   مِنْ غَيْرِ سَيْفٍ وَدَمٍ مُهْرَاقِ

لأن الاستيلاء هو القدرة والقهر، والله تعالىٰ لم يزل قادرًا، قاهرًا، عزيزًا، مقتدرًا؛ وقوله: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]: يقتضي استفتاح هذا الوصف، بعد أن لم يكن؛ فبطل ما قالوه»(٣).

(١) تأويل الآيات المشكلة (١٧٥-١٧٦).

(٢) السابق (١٧٦-١٧٩).

(٣) التمهيد (٢٦٢).

المبحث السادس
صفة النزول

لدرس هذه المسألة، والبحث فيها خصوصية منهجية، وموضوعية في دراستنا هذه.

فليست (صفة النزول) مما يدل عليه (العقل)، أو تثبته (الفطرة)، شأن (العلو)، الذي هو أصل الباب هنا.

وليست من الصفات التي ثبت (لفظها) في (نص) الكتاب العزيز، شأن (الاستواء)، الذي هو قرين (النزول)، في البحث، والنظر، والتعلق بمسألة (العلو)، والدلالة عليها، وإن يكن (مقابلا) لمعناه، في وضعه اللغوي.

ثم إن (النزول) هو من جملة (الصفات الفعلية) أو (الأفعال الاختيارية) القائمة بذات الله تعالىٰ، والمتعلقة بمشيئته. ومع أن (النزول) يشترك مع (الاستواء)، في هذه الحيثية؛ فإن الاستواء، يعبر به كثيرًا، في البحث الكلامي: عن (العلو)؛ حتىٰ إن الأشعري، وطائفة ممن ينفي قيام الأفعال الاختيارية بذات الله تعالىٰ، يثبتون (الاستواء علىٰ العرش)، وليس مرادهم به (الفعل الاختياري)، الذي تدل عليه النصوص الواردة به: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]، ونحو ذلك؛ وإنما حقيقة مرادهم به: ما يرادف (العلو)، الذي هو من صفات الذات، التي دل عليها العقل، والشرع، ولا تتصف الذات بنقيضها أزلًا، وأبدًا.

وسوف نحاول في عرضنا لهذه المسألة في تراث أصحابنا الشافعية السلفيين، أن نبرز معالم المنهج السلفي في باب الصفات، تطبيقا، وتنزيلا علىٰ (صفة النزول).

إذا كنا قد فهمنا من الإلماعة السابقة أن صفة (النزول): هي من جملة (الصفات الخبرية) و(الأفعال الاختيارية): فمن المنطقي أن ينعكس ذلك علىٰ عناية (السلفيين) بتخريج روايات النزول، والعناية بآثارها.

وليس أدل علىٰ عناية أصحابنا الشافعية، بهذا البحث، وَفْقَ منهج (أهل الحديث)، من أن نرىٰ الدارقطني (ت: ٣٨٥هـ) يخص أحاديث النزول، بكتاب مفرد، هو كتاب (النزول)؛ يبدؤه بقوله: «ذكر الرواية عن النبي ﷺ، أن الله تبارك وتعالىٰ ينزل في كل ليلة إلىٰ سماء الدنيا؛ فيغفر للمستغفرين، ويعطي السائلين»[١].

وأما الإمام **النسائي (ت: ٣٠٣)**، فيروي حديث (النزول)، من رواية أبي هريرة، في كتاب **(النعوت)** من سننه الكبرىٰ[٢].

ويترجم **اللالكائي (ت: ٤١٨هـ)**، في موسوعته العقدية الحافلة: (سياق ما روي عن النبي ﷺ، في نزول الرب تبارك وتعالىٰ).

ثم يقول عقب الترجمة: «رواه عن النبي ﷺ: عشرون نفسًا».

ثم يأخذ في سرد أحاديث الباب، ورواياته، **وما جاء عن الصحابة والتابعين، موافقًا لأحاديث الباب، وفيه إثبات النزول الوارد فيها**[٣].

ويتوسع شيخ الإسلام الصابوني (ت: ٤٤٩هـ) في ذكر روايات حديث النزول[٤]، والإشارة إلىٰ مخارجه، ثم يقول في أثناء رواياته: «وهذه الطرق كلها، مخرجة بأسانيدها، في كتابنا الكبير، المعروف بـ(الانتصار)»[٥].

وعلىٰ أية حال؛ فهذا الملمح متوافق مع المنهج العام لأهل الحديث، وتكفي فيه الإشارة، عن كثير من التقصي ونقل النصوص.

ولا يحتاج السلفيون، فيما يقررون من عقائد، إلىٰ كل هذه الكثرة الكاثرة

---

(١) النزول: (٢٧-٢٨).

(٢) السنن الكبرىٰ، للنسائي (٧/ ١٦٧)، برقم (٧٧٢٠).

(٣) شرح أصول أهل السنة والجماعة، للالكائي (٣/ ٤٣٤) وما بعدها.

(٤) عقيدة السلف (١٩٣-٢٢٢).

(٥) عقيدة السلف (٢١٠). ومن الواضح أن كتاب (الانتصار) هذا: كتابٌ عقديٌّ موسَّعٌ، لكني لم أقف له علىٰ خبرٍ، ولم أر من نقل عنه، فيظهر أنه فُقد من قديمٍ.

من الروايات، ولا يشترطون فيها أن تبلغ حد التواتر، كما بلغه خبر النزول[1]**، بل يكفيهم في ذلك: (صحة الخبر)؛ ليقولوا بمقتضاه، ويعتقدوا ما تضمنه من المعاني.**

قال الحافظ أبو بكر الإسماعيلي (ت: ٣٧١): «وأنه ينزل إلىٰ السماء، **علىٰ ما صح به الخبر** عن رسول الله ﷺ؛ بلا اعتقاد كيف فيه»[2].

ويقول شيخ الإسلام الصابوني (ت: ٤٤٩هـ): «وخبر نزول الرب كل ليلة، إلىٰ السماء الدنيا: خبر متفق علىٰ صحته، مخرج في الصحيحين..»[3].

ثم قال بعد ذكر طرق الحديث، ومخارجه:

«فلما صح خبر النزول عن الرسول ﷺ: أقرَّ به أهل السنة، وقبلوا الخبر، وأثبتوا النزول، علىٰ ما قاله رسول الله ﷺ.

ولم يعتقدوا تشبيها له بنزول خلقه، وعلموا، وتحققوا، واعتقدوا: أن صفات الله سبحانه، لا تشبه صفات الخلق؛ كما أن ذاته لا تشبه ذوات الخلق. تعالىٰ الله عما يقول المشبهة، والمعطلة، علوا كبيرا، ولعنهم لعنًا كثيرًا»[4].

❀ ❀ ❀

لم يقدم لنا الجدل الكلامي، نقدًا علميًّا، تطبيقيًّا، علىٰ روايات أحاديث النزول، ولم يعرض لنا أيا من وجوه القدح في هذه الكثرة الكاثرة من الروايات؛ وما كان له أن يفعل، وقد ارتضىٰ أهل الصنعة روايات الباب، وقبلوها، وأصفقوا علىٰ تخريج أحاديثها، والقول بمقتضاها.

---

(١) سبق أن اللالكائي ذكر عشرين صحابيًّا، رووا خبر النزول، ويزيد العدد عند قوام السنة: «رواه ثلاثةٌ وعشرون من الصحابة، سبعة عشر رجلًا، وست نساءٍ» اهـ، الحجة (١/ ٢٨٧). وجزم جمعٌ من أهل العلم بتواتر الحديث، منهم: الحافظ عبد الغني المقدسي، في عقيدته (٣٢)، وابن القيم، كما في تهذيب سنن أبي داود (٧/ ١٠٧)، والذهبي، كما في مختصر العلو (١١٦). وهذا هو الذي تقتضيه كثرة مخارج الخبر، ووفرة طرقه، وتنوع ألفاظه ورواياته.

(٢) اعتقاد أهل السنة، للإسماعيلي (٤٢).

(٣) عقيدة السلف، للصابوني (١٩٨).

(٤) السابق (٢٣٢).

كل ما هنالك، تَعِلّةٌ دائرة: أنها أخبار آحاد!! حتىٰ وإن قال أهل الصنعة: إنها بلغت حد التواتر، أو لم يشك أهل العلم في قبولها، وصحتها؛ فيما يعبر عنه أبو بكر ابن فورك (ت: ٤٠٦هـ) بقوله: «وذلك ما رواه الجمع الكثير من الأثبات والثقات، وهو من مشاهير الحديث في هذا الباب؛ **كالمجتمع علىٰ صحته عند أهل النقل**، وذلك ما روي عن رسول الله ﷺ، بألفاظٍ متغايرةٍ، في أخبارٍ متفرقةٍ؛ يؤول جميع ذلك إلىٰ معنىٰ واحد . . .»[1]؛ لكنها، علىٰ أية حال: (عنز؛ ولو طارت)!!

يقول أبو المعالي الجويني (ت: ٤٧٨هـ): «وأما الأحاديث التي يتمسكون بها: فآحاد، لا تفضي إلىٰ العلم؛ ولو أضربنا عن جميعها: لكان سائغًا، لكِنَّا نومئ إلىٰ تأويل ما دون منها في الصحاح. فمنها: حديث النزول. .»[2].

وهو موقف سبق إلىٰ تأصيله الفكر الاعتزالي[3]، وقد أرخ لذلك الحافظ ابن حجر (ت: ٨٥٢هـ) بقوله: «ومنهم من أنكر صحة الأحاديث الواردة في ذلك جملة، **وهم الخوارج، والمعتزلة**؛ وهو مكابرة. والعجب أنهم أولوا ما في القرآن من نحو ذلك وأنكروا ما في الحديث إما جهلًا وإما عنادًا»[4]!!

والواقع أن هذا المسلك الراد لأحاديث النزول، وما يشبهها، مع مجافاته لمنطق العلم، لم يقدم لنا حلا ذا بال، إزاء المشكلة؛ فهب أن أحاديث الباب برمتها: ضعيفة، مردودة؛ فماذا عساهم، إن ردوا هذه الأخبار، أن يصنعوا في آيات الكتاب العزيز، وهي من نفس الباب، وتدور حول نفس المعاني؟!

ولهذا يمتزج استدلال السلفيين علىٰ مسألة (النزول)، بالآيات التي ذكر فيها (مجيء) الرب ﷻ، وإتيانه لفصل القضاء بين عباده يوم القيامة؛ دون وقوف عند حرفية لفظ (النزول)، أو جمود علىٰ عامل (الزمن) في ألفاظ النزول (كل ليلة . .

---

(١) مشكل الحديث لابن فورك (٢١٥)، وفيه «يؤول جمع ذلك»: خطأ، وهو علىٰ الصواب في ط دانيال جماريه (٩٣).

(٢) الإرشاد (١٥٠)، وينظر شرحه لهذا التقرير في: الشامل في أصول الدين (٣٢٠-٣٢١).

(٣) انظر نحوًا من تقريرات الجويني ومن وافقه، عند القاضي عبد الجبار في المغني (٤/ ٢٢٥)، وانظر: المعتمد، لأبي الحسين (٢/ ١٠٢).

(٤) فتح الباري (٣/ ٣٧).

النصف من شعبان . . . عرفة)، واختلافه عما تدل عليه آيات (المجيء) و(الإتيان)، من أن ذلك كائن يوم القيامة؛ فإنه متىٰ ثبت أصل الباب، لم يبق ثمة مشكلة في تفاريع ما أتت به الأخبار، من قيد الزمن، أو الحال، أو نحو ذلك؛ وإنما يبقىٰ المدار في تقريره علىٰ ثبوت الخبر الوارد به؟!

يقول عثمان بن سعيد الدارمي (ت: ٢٨٠هـ)، تحت ترجمة (باب النزول):

«فمما يُعتبر به من كتاب الله ﷻ في النزول، ويحتج به علىٰ من أنكره، قوله تعالىٰ: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [البقرة: ٢١٠]. وقوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢]. وهذا يوم القيامة، إذا نزل الله ليحكم بين العباد، وهو قوله: ﴿وَيَوْمَ تَشَقَّقُ ٱلسَّمَآءُ بِٱلْغَمَٰمِ وَنُزِّلَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ تَنزِيلًا ۝٢٥ ٱلْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ لِلرَّحْمَٰنِ ۚ وَكَانَ يَوْمًا عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ عَسِيرًا﴾ [الفرقان: ٢٥-٢٦].

فالذي يقدر علىٰ النزول يوم القيامة، من السموات كلها، ليفصل بين عباده؛ قادر أن ينزل كل ليلة، من سماء إلىٰ سماء؛ فإن ردوا قول رسول الله ﷺ في النزول، فماذا يصنعون بقول الله ﷻ تبارك وتعالىٰ؟»[1].

ويقول شيخ الإسلام الصابوني (ت: ٤٤٩هـ): «سمعت الحاكم أبا عبد الله يقول: سمعت أبا زكريا يحيىٰ بن محمد العنبري يقول: سمعت إبراهيم بن أبي طالب يقول: سمعت أحمد بن سعيد بن إبراهيم بن عبد الله الرباطي يقول: حضرت مجلس الأمير عبد الله بن طاهر ذات يوم، وحضر إسحاق ابن إبراهيم، يعني ابن راهويه؛ فسئل عن حديث النزول؛ أصحيح هو؟ قال: «نعم».

فقال له بعض قواد عبد الله: يا أبا يعقوب؛ أتزعم أن الله ينزل كل ليلة؟ قال: «نعم».

قال: «كيف ينزل؟».

فقال له إسحاق: «أثبته (فوق)؛ حتىٰ أصف لك النزول».

فقال الرجل: «أثبتُّه فوق».

---

(١) الرد علىٰ الجهمية، للدارمي (٧٤). وانظر أيضًا: التنبيه والرد، للملطي (١١٣-١١٥).

فقال: إسحاق: قال الله ﷻ: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفَجْر: ٢٢].

فقال الأمير عبد الله: «يا أبا يعقوب؛ هذا يوم القيامة»؟

فقال إسحاق: «أعز الله الأمير؛ ومن يجيء يوم القيامة، مَن يمنعه اليوم»؟!»[١].

❁ ❁ ❁

يؤرخ الأستاذ أبو بكر ابن فورك (ت: ٤٠٦هـ)، أحد أبرز أعلام مسلك التأويل في المذهب الأشعري، للأزمة المنهجية التي وقع فيها من يرد أخبار النزول، وينعىٰ ذلك الموقف علىٰ «أهل البدع»، الذين يجحدون هذه الأخبار:

«واعلم: أنه قلما يرد في هذه الأخبار، من أمثال هذه الألفاظ، إلا ونظائرها موجودة في الكتاب. وهي إذا وردت في الكتاب: محمولة عندهم علىٰ التأويل الصحيح، مخرَّجة علىٰ الوجه الذي يليق بصفاته تعالىٰ. وإذا وردت في الأخبار أبطلوها؛ مناقضة منهم لأصولهم، كسائر مناقضاتهم في مذاهبهم، المبينة علىٰ آرائهم الفاسدة، مما لم يشهد بها كتاب ولا سنة، ولا بان فيها اتفاق الأمة؛ وذلك لجحدهم سنن رسول الله ﷺ، واستخفافهم بأهل النقل، واستهانتهم برواياتهم؛ ويأبىٰ الله إلا أن يتم نوره، ويظهر مخازيهم، ومناقضاتهم»[٢]!!

بينما يقف عثمان بن سعيد الدارمي (ت: ٢٨٠هـ)، علىٰ الطرف الآخر، مع أصحابنا الشافعية السلفيين، المثبتة للنزول، لينادي علىٰ النفاة، بعد تلك الكثرة الكاثرة من الأخبار، والآثار؛ لينصفهم من نفسه، ويتنزل معهم في الجدال:

«بيننا وبينكم حجَّةٌ واضحةٌ، يعقلها من شاء الله من النساء والولدان:

ألستم تعلمون أنا قد أتيناكم بهذه الروايات، عن رسول الله ﷺ، وعن أصحابه والتابعين؛ منصوصة صحيحة عنهم، أن الله تبارك وتعالىٰ ينزل كل ليلة إلىٰ سماء الدنيا؟!

---

(١) عقيدة السلف وأصحاب الحديث، للصابوني (١٩٦-١٩٨)، وقال عنه الألباني في مختصر العلو (١٩٣): «هذا إسنادٌ صحيحٌ». ومن طريق الصابوني: أخرجه قوام السنة في الحجة (٢/ ١٢٥)، ونقله أيضًا من طريقه: علاء الدين العطار، تلميذ النَّوويِّ، في الاعتقاد الخالص من الشك والانتقاد (١٨٢-١٨٣).

(٢) مشكل الحديث، لابن فورك (٢١٦)، و(٩٤) ط جماريه.

وقد علمتم يقينا أنا لم نخترع هذه الروايات، ولم نفتعلها، بل رويناها عن الأئمة الهادين، الذين نقلوا أصول الدين وفروعه إلىٰ الأنام، وكانت مستفيضة في أيديهم، يتنافسون فيها، ويتزينون برواياتها، ويحتجون بها علىٰ من خالفها؟

قد علمتم ذلك، ورويتموها، كما رويناها، إن شاء الله؛ **فائتوا ببعضها: (أنه لا ينزل)، منصوصًا**، كما روينا عنهم النزول منصوصًا، حتىٰ يكون بعضُ ما تأتون به، ضِدًّا لبعض ما أتيناكم به[1]؟!

وإلا؛ لـمَ[2] يُدفع إجماع الأمة، وما ثبت عنهم في النزول منصوصًا؛ بلا ضدٍّ منصوص من قولهم، أو من قول نظرائهم؟! ولِمَ يُدفعُ شيءٌ، بلا شيء؟!

لأن أقاويلهم، ورواياتهم: شيء لازم، وأصل منيع؛ وأقاويلكم: ريح؛ ليست بشيءٍ، ولا يلزم أحدًا منها شيءٌ؛ إلا أن تأتوا فيها بأثرٍ ثابتٍ، مستفيضٍ في الأمة، كاستفاضة ما روينا عنهم؛ ولن تأتوا به أبدًا!!

هذا واضح، بيِّنٌ، يعقله كثير من ضعفاء الرجال والنساء، وتعقلونه أنتم، إن شاء الله؛ فإنه ليس لكم من الغفلة، كلُّ ما لا تعلمون، أن هذه الحجج آخذة بحلوقكم؛ غيرَ أنكم تقصدون شيئًا، لا ينقاد إلا بدفع هذه الحجج والآثار كلها..»[3].

❁ ❁ ❁

يؤرخ الشافعية لمبدأ مقالة (النفي)، والإنكار التأويلي لصفة (النزول)، من الجهم بن صفوان (ت: ١٢٨هـ)، الذي تنقل عنه فروع مقالة التعطيل، إلىٰ طوائف النفاة من بعده.

يقول الملطي (ت: ٣٧٧هـ): «وَأنكر جهم: أَن الله تعالىٰ ينزل إلىٰ السماء الدنيا في النصف من شعبان.

---

(١) يقول الإمام العمراني في مثل هذا المعنىٰ: «فكل مدَّعٍ للسُّنَّة؛ يجب أن يطالَب بالنَّقل الصحيح بما يقوله، فإن أتىٰ بذلك عُلِم صدقُه وقُبِل قولُه، وإن لم يتمكَّن من نقل ما يقوله عن السلف؛ عُلِم أنَّه محدِثٌ مبتدِعٌ، زائغٌ لا يستحقُّ أن يُصغَىٰ إليه» اهـ، الانتصار (١/ ١٠٩).

(٢) «لِمَ»: كذا، والقاعدة هنا أن تقترن بالفاء وجوبًا، (فلِمَ).

(٣) الرد علىٰ الجهمية، للدارمي (٩٦-٩٧) ف (١٥٩).

رویٰ أبو هريرة عن النبي ﷺ، قال: «ينزل الله تبارك وتعالىٰ، كلَّ ليلةٍ، حين يبقىٰ ثلث الليل الآخر إلىٰ السَّماء الدُّنيا . . .»»[1].

ولأجل ذلك: يروي محيي السنة البغوي (ت: ٥١٦هـ) حديث النزول في: (باب: الرد علىٰ الجهمية)[2].

ومن هذا التأريخ، للمبدأ الجهمي للمقالة، ينطلق نقد السلفيين، لمنزع (التعطيل)، العام في الصفات، وتنزيله علىٰ مسألة (النزول). وإلا؛ فمتىٰ كانت مقالات الجهم أصلًا وثيقًا، يُبنىٰ عليه التأويل؟ ومتىٰ كانت أقواله (نصًا)، تقابل به الآثار؛ وإلا فليأت نفاة النزول: بحديث يُقابَل به الحديث، وأثرٍ، تُعارَض به الآثار؟!

يقول الدارمي (ت: ٢٨٠هـ):

«ولكن، إن كنتم محقِّين في تأويلكم هذا، وما ادعيتم من باطلكم، ولستم كذلك؛ فأتوا بحديثٍ يقوِّي مذهبَكم فيه، عن رسول الله ﷺ، أو بتفسيرٍ تأثرونه صحيحًا، عن أحد من الصحابة، أو التابعين؛ كما أتيناكم به عنهم نحن لمذهبنا!!

وإلا؛ فمتىٰ نزلت الجهمية من العلم بكتاب الله، وبتفسيره، المنزلة التي يجب علىٰ الناس قبول قولهم فيه، وترك ما يؤثر من خلافهم عن رسول الله، وعن أصحابه، وعن التابعين بعدهم؟ هذا حدثٌ كبيرٌ في الإسلام، وظلمٌ عظيمٌ؛ أن يُتَّبع تفسيركم كتابَ الله بلا أثرٍ، ويترَك المأثور فيه، الصحيح، من قول رسول الله ﷺ، وأصحابه، والتابعين لهم بإحسان، رضي الله عنهم.

ومتىٰ ما قَدرتم أن تجامعوا أهل العلم في مجالسهم، أو تنتحلوا شيئًا من العلم، في آباد الدهر، إلا منافقةً واستتارًا، حتىٰ تتقلدوا اليوم من تفسير كتاب الله، ما كان يَتوقىٰ أوضحَ منه، أصحابُ رسول الله؟! لقد عدوتم طوركم، وأنزلتم أنفسكم المنزلة التي بعَّدكم الله منها، ثم المسلمون.

---

(١) التنبيه والرد (١١٢)، والبحث لا خصوص له بليلة النصف، بل هذه أحد أفراد مسائل النزول، ولذلك استدل بالنزول كل ليلة، كما في الحديث المذكور، وغيره مما أورده.

(٢) انظر: شرح السنة، للبغوي: كتاب الإيمان، باب الرد علىٰ الجهمية (١/١٧٧).

ولو لم يوجد فيها عن رسول الله ﷺ، ولا عن أصحابه، خبرٌ ولا أثرٌ؛ لم تكونوا مؤتمنين علىٰ كتاب الله، وتفسيره، أن يُلتفت إلىٰ شيءٍ من أقاويلكم، أو يعتمد علىٰ شيءٍ من تفسيركم كتاب الله، لما ظهر للأمة من إلحادكم؛ فكيف إذا هم خالفوكم؟!»[١].

والحق: أن في نفس ألفاظ حديث النزول، ما يدل دلالة قاطعة علىٰ بطلان تأويله بنزول الرحمة، أو نزول ملك من الملائكة، أو نحو ذلك من التأويلات المعروفة المتداولة عن نفاة (صفة النزول) عن رب العالمين.

ففي حديث أبي هريرة، عن رسولِ الله ﷺ، قال: «ينزلُ اللهُ إلىٰ السَّماءِ الدُّنيا كلَّ ليلةٍ حين يمضي ثلثُ الليلِ الأوَّلُ، **فيقول: أنا الملِكُ، أنا الملِكُ**، من ذا الذي يدعوني فأستجيبَ له، من ذا الذي يسألني فأعطيَه، من ذا الذي يستغفرُني فأغفرَ له، فلا يزالُ كذلك، حتىٰ يضيءَ الفَجرُ»[٢].

وفي حديث رفاعةَ الجُهَنِيِّ: «إذا مضَىٰ نصفُ اللَّيلِ -أو قال: ثلثا الليلِ- ينزل اللهُ ﷻ إلىٰ السَّماءِ الدُّنيا، فيقولُ: لا أسألُ عن عبادي أحدًا غيري، من ذا يستغفرني فأغفرَ له..»[٣].

فأي ملك هذا الذي يقول: «أنا الملك، أنا الديَّان»، أو: «لا أسأل عن عبادي أحدًا غيري»؛ إلا أن يكون ملك الملوك، رب العزة ﷻ؟!

ولهذا يقول الحافظ عبد الغني المقدسي (ت: ٦٠٠هـ): «وهذان الحديثان يقطعان تأويل كل متأول ويدحضان حجة كل مبطل»[٤].

يقول علي بن عمر الحربي، المعروف بابن القزويني، من شيوخ أصحابنا

---

(١) الرد علىٰ الجهمية (٩٥-٩٦). وانظر: النقض علىٰ بشر (٢٠-٢١).

(٢) رواه بهذا اللفظ: مسلمٌ في صحيحه (١٦٩) - (٧٥٨)، وأصل الحديث متَّفقٌ عليه، كما هو معلومٌ، وهو أصل أحاديث الباب.

(٣) رواه أحمد في المسند (١٦٢١٥) وابن ماجه في سننه (١٣٦٧)، وهو حديثٌ دائرٌ في مصادر أصحابنا الشافعية، كما في: النقض علىٰ بشر، للدارمي ص(١٩-٢٠)، والنزول، للدارقطني (٦٩)، والتوحيد، لابن خزيمة (١٨٤) ط الآثار، والآجري في الشريعة (٧٥٣-٧٥٥)، وصححه الألباني في إرواء الغليل (١٨٩/٢).

(٤) عقيدة الحافظ عبد الغني المقدسي (٣٢).

البغداديين (ت: ٤٤٢هـ)[(١)]، في (كتاب السنة) له: «.. أن الله تعالىٰ ينزل كل ليلة إلىٰ سماء الدنيا، قاله النبي ﷺ، من غير أن يقال: كيف؟

فإن قيل: يَنْزِل، أو: يُنْزِل؟

قيل: يَنزل، بفتح الياء وكسر الزاي، ومن قال: يُنزل، بضم الياء، فقد ابتدع، ومن قال: يُنزل نورًا وضياءً، فهذا أيضًا بدعة، وردٌّ علىٰ النبي ﷺ»[(٢)].

وإذا كان قد مر بنا أن الشافعية يعبرون عن تحقيق العلو لله ﷻ، باستعمال عبارات وألفاظ، تدفع توهم التأويل، والمجاز فيه؛ فإننا نقف علىٰ نحو هذه العبارات، في بيان أن حقيقة النزول في هذه الأخبار، ونسبته إلىٰ الله ﷻ.

يقول الحافظ أبو موسىٰ المديني (ت: ٥٨١)، في كتابه الذي صنفه في مناقب شيخه، قوام السنة الأصبهاني (ت: ٥٣٥هـ):

«وقد كان من شدة تمسكه بالسنة، وتعظيمه للحديث، وتحرزه من العدول عنه: ما تكلم فيه، من حديث نعيم بن حماد، الذي رواه بإسناده في النزول بالذات[(٣)].

وكان من اعتقاد الإمام إسماعيل: **أن نزول الله (بالذات)، وهو مشهور من مذهبه، قد كتبه في فتاوىٰ عدة، وأملىٰ فيه أمالي جمة.**

إلا أنه كان يقول: هذا الإسناد الذي رواه نعيم: إسناد مدخول، وفيه مقال، وعلىٰ بعض رواته مطعن؛ لا تقوم به الحجة، ولا يجوز نسبته إلىٰ رسول الله، ﷺ -وإن كنا نعتقد ذلك- إلا بعد أن يرد بإسناد صحيح»[(٤)].

❁ ❁ ❁

---

(١) قال الخطيب: «كتبنا عنه، وكان أحد الزهاد المذكورين، من عباد الله الصالحين، يُقرئ القرآن، ويروىٰ الحديث، ولا يخرج من بيته إلا للصلاة، وكان وافر العقل صحيح الرأي» اهـ. تاريخ بغداد (٤٩٨/١٣)، وانظر أيضًا: سير أعلام النبلاء (٦٠٩/١٧)، طبقات السبكي (٢٦٠/٥).

(٢) نقله الأصبهاني في الحجة (٢٤٨/١-٢٤٩).

(٣) ولفظه: «إذا أراد أن ينزل علىٰ عرشه: نزل بذاته». قال الحافظ الذهبي: «ولعل هذا موضوعٌ». اهـ. العلو (٩١). وانظر أيضًا: العرش، له (٤١٨/٢-٤٢٠) وحاشية المحقق.

(٤) نقله شيخ الإسلام، في بيان تلبيس الجهمية (٤١١/٦-٤١٢)، عن كتاب أبي موسىٰ المديني. ونقله الذهبي، عن أبي موسىٰ أيضًا في تاريخ الإسلام (٦٢٣/١١)، وانظر: مجموع الفتاوىٰ (٣٩٤/٥).

كانت دعوىٰ التكييف في الصفات، واحدة من أهم شبهات النفاة، وتعِلاتهم؛ بل إن التأمل في مقالات النفاة، يرىٰ حضورها المركزي في (مقالة النفي)، التي تصدر عن تصور كيفية معينة، لازمة لإثبات الصفة علىٰ ما جاء به النص، ومن تصور ذلك التلازم، ينشأ النفي[(1)] **؛ أو يُرمىٰ أهل الإثبات بـ (التكييف) تارة، أو (التشبيه).**

نقرأ ذلك في نص مبكر، من نصوص أئمة أصحابنا الشافعية، وقديم الروايات عنهم في مسألة (النزول):

قال إمام الشافعية في زمانه، أبو جعفر الترمذي (ت: ٢٩٥هـ)[(2)]، وقد سأله سائل عن حديث النزول: كيف هو، يبقىٰ فَوْقَه عُلو؟

فقال: «**النزول معقول، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة**»[(3)].

ويقول الدارمي (ت: ٢٨٠هـ) في رده علىٰ مخالفه الجهمي:

«فزعم أن هؤلاء المؤمنين بها: يكيفونها، ويشبهونها بذوات أنفسهم، وأن العلماء، بزعمه، قالوا: ليس في شيءٍ منها اجتهاد رأي لتدرك كيفية ذلك، أو يشبه شيء منها، بشيءٍ مما هو في الخلق موجود.

قال: وهذا خطأ، لِما أن الله تعالىٰ ليس كمثله شيء؛ فكذلك ليس ككيفيته شيء.

---

(١) انظر: التنبيه والرد، للملطي (١١٥-١١٦).

(٢) قال الخطيب: «محمد بن أحمد بن نصرٍ، أبو جعفرٍ، الفقيه الشافعي .. كان ثقةً، من أهل العلم والفضل والزهد في الدنيا، وقال الدارقطني: هو ثقةٌ مأمونٌ ناسكٌ» اهـ، ووصفه الذهبي بقوله: «الإمام العلامة، شيخ الشافعية في العراق بوقته»، انظر: تاريخ بغداد (٢/ ٢٣٣)، سير أعلام النبلاء (١٣/ ٥٤٥)، طبقات السبكي (٢/ ١٨٧-١٨٨).

(٣) رواه عنه الخطيب في ترجمته من تاريخ بغداد (٢/ ٢٣٤)، ونقله -من طريقه- الذهبي في العلو (٢٣١- مختصر)، وصحح الألباني إسناده. وعلق عليه الذهبي بقوله: «صدق فقيه بغداد وعالمها في زمانه؛ إذ السؤال عن النزول ما هو: عِيٌ، لأنه إنما يكون السؤال عن كلمة غريبة في اللغة، وإلا فالنزول والكلام والسمع والبصر والاستواء؛ عباراتٌ جليَّةٌ، واضحةٌ للسامع، فإذا اتصف بها مَن ليس كمثله شيءٌ؛ فالصفة تابعةٌ للموصوف، وكيفية ذلك مجهولةٌ للبشر»، وانظر: مجموع الفتاوىٰ (٥/ ١٩٤، ٣٦٥).

قال أبو سعيد[1]: فقلنا لهذا المعارض، المدلس بالتشنيع: أما قولك: إن كيفية هذه الصفات وتشبيهها بما هو موجود في الخلق خطأ؛ فإنا لا نقول: إنه خطأ كما قلت؛ بل هو عندنا كفر، ونحن لتكييفها، وتشبيهها بما هو موجود في الخلق: أشد أنفا منكم؛ غير أنا كما لا نشبهها، ولا نكيفها؛ لا نكفر بها، ولا نكذب، ولا نبطلها بتأويل الضلال، كما أبطلها إمامك المريسي..»[2].

ويحرر الإمام ابن خزيمة، الموقف السلفي العام، من صفة النزول، وغيرها من الصفات، ويدل علىٰ أن البحث في (التكييف) تكلف، لم يأت بمثله الشرع، ولا حاجة بالعباد إليه:

«نشهد شهادة مقر بلسانه، مصدق بقلبه، مستيقن بما في هذه الأخبار، من ذكر نزول الرب؛ من غير أن نصف الكيفية، لأن نبينا المصطفىٰ لم يصف لنا كيفية نزول خالقنا إلىٰ سماء الدنيا، وأعلمنا أنه ينزل. والله جل وعلا لم يترك، ولا نبيه عليه السلام، بيان ما بالمسلمين الحاجة إليه، من أمر دينهم.

فنحن قائلون، مصدقون بما في هذه الأخبار من ذكر النزول؛ غير متكلفين القول بصفته، أو بصفة الكيفية؛ إذ النبي ﷺ لم يصف لنا كيفية النزول.

وفي هذه الأخبار: ما بان وثبت وصح: أن الله جل وعلا فوق سماء الدنيا، الذي أخبرنا نبينا ﷺ، أنه ينزل إليه؛ إذ محال في لغة العرب أن تقول: ينزل من أسفل إلىٰ أعلىٰ؛ ومفهوم في الخطاب: أن النزول من أعلىٰ، إلىٰ أسفل»[3].

وهو الموقف المنهجي المطرد في مسائل الصفات عامةً، وتتوارد علىٰ التصريح به في مسألة (النزول) نصوص الشافعية السلفيين قاطبة؛ كما نجده عن أبي بكر الآجري (ت: ٣٦٠هـ)[4]، وأبي بكر الإسماعيلي (ت: ٣٧١)[5]، وشيخ

---

(١) هو الإمام الدارمي، الذي ننقل عنه.

(٢) النقض علىٰ بشر المريسي (٢١-٢٢)، وينظر: الرد علىٰ الجهمية (٩٣).

(٣) التوحيد، لابن خزيمة (٢٢٧) ط الآثار، وينظر (١/ ٢٨٩) ط الشهوان.

(٤) سبق نقل نص الآجري في ترجمته، في الباب الأول من الدراسة.

(٥) سبق نقل نصه في أول المسألة، وله أيضًا نصٌّ آخر مهم في هذه المسألة، ذكره في رسالته إلىٰ أهل جيلان، وهي مفقودةٌ، لكن؛ حفِظه لنا شيخ الإسلام الصابوني. انظر: عقيدة السلف وأصحاب الحديث (١٩٢).

الإسلام الصابوني (ت: ٤٤٩هـ)[١]، وأبي المظفَّر السَّمْعانيّ (ت: ٤٨٩هـ)[٢]، ومحيي السنة البغوي (ت: ٥١٦هـ)[٣]، وقوام السنة الأصبهاني[٤]، وغيرهم.

---

(١) انظر: عقيدة السلف، للصابوني (١٩١، ٢٣٢).

(٢) يقول في تفسيره (٦/ ٨٣): «وقوله: ﴿ٱلسَّمَآءُ مُنفَطِرٌۢ بِهِۦ﴾: قد ورد عن كثيرٍ من السلف أن قوله: ﴿مُنفَطِرٌۢ بِهِۦ﴾ أي: بالله، **وهو نزول يوم القيامة، لفصل القضاء بلا كيف**» اهـ، ونحوه (٦/ ١٨٦).

(٣) تفسير البغوي (٣/ ٢٠٧) ط طيبة.

(٤) هذا أصلٌ دائرٌ، مطَّردٌ في كتابه كله. وانظر ما نقله عن ابن القزويني في: الحجة في بيان المحجة (١/ ٢٤٨). وانظر أيضًا (١/ ٢٨٧-٢٨٨).

الفصل الرابع

صفة الكلام

المبحث الأول
صفة الكلام، والخلاف حولها

ليس يخلو من دلالة، وليس يبعد -أيضًا- من الصواب أن يقال: إن هذه المسألة «صارت شبيهةَ الدنيا؛ أهلكت الناسَ، مع عدم التفاتهم لحقيقتها[1]، وهي أوضحُ من الواضح، وأبينُ لذي عينين من الصبح اللائح»[2]!!

فعلىٰ حينَ يُجمع أهلُ الملل وأتباع الرسل، علىٰ القول بأن الله متكلم، ولا يمكن أحدًا ممن يؤمن بالتوراة والإنجيل والقرآن، أن ينكر أن الله تكلم[3]؛ ضرورةَ أن التشكيك في الوحي هو تشكيك في ألزم الأصول لإثبات الدين[4]؛ إذا بهؤلاء المجمعين يعودون علىٰ بدئهم لينقضوا ما أبرموه، ويهدموا ما شيدوه، فيما عبر عنه الرازي (ت: ٦٠٦هـ) بقوله:

«اعلم أن الأمة مجمعة علىٰ إطلاق لفظ المتكلم علىٰ الله تعالىٰ؛ إلا أن

---

(١) في الأصل: «بحقيقتها»، ولعل الصواب ما أثبتُّه.

(٢) العلم الشامخ، للمقبلي (١٧٣)، وانظر: فتاوىٰ ابن تيمية (١٢/ ١٣).

(٣) شرح العقيدة الأصفهانية، لابن تيمية (٥٧)، وانظر: اعتقاد أهل السنة، للشيخ عدي بن مسافر (٢٣)، شرح المواقف، للجرجاني (٨/ ٩١)، الإسلام يتحدىٰ، لوحيد الدين خان (٩٦)، مع الانتباه إلىٰ نظرته الإشراقية الواضحة في تفسير الوحي. وانظر أيضًا حول هذه الفكرة: دلالة الحائرين، لموسىٰ بن ميمون (١/ ١٦٢)، علم اللاهوت الكتابي، جرهاردوس فوس (٣٣٥-٣٣٧، ٣٥٧)، مصدر مهم.

(٤) في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق، د. إبراهيم مدكور (١/ ٦٩، ٨٠)، وانظر الفكرة عند: الشهرستاني: نهاية الأقدام (٢٧٦-٢٧٧)، ابن تيمية: شرح الأصفهانية (٥٦)، وقارن: حاشية جلبي علىٰ شرح المواقف (٨/ ٩١) حيث يشكك في دعوىٰ التلازم بين الشرع والكلام.

هذا الاتفاق ليس إلا علىٰ اللفظ؛ وأما المعنىٰ فغير متفق عليه»[١]!!

بل الخلاف بينهم بالغٌ مبلغَ أن يَكْفُر بعضهم ببعض، ويلعن بعضهم بعضا[٢]:

فمن قال: القرآن مخلوق، وهي أشهر مسائله، وأول ما ظهر من البدع في القرآن[٣]، قيل: قد ضاهىٰ اليهود، فكفر[٤]!!

ومن قال: القرآن قديم، قيل: قد أشبه النصارىٰ؛ وكفر[٥]!!

---

(١) الأربعين في أصول الدين، للرازي (١/ ٢٤٧). وانظر كلامًا مهمًّا حول تحليل هذه الفكرة عند ابن تيمية: التسعينية (١/ ٣١٣-٣١٥)، وقارن: الأسنىٰ شرح الأسماء الحسنىٰ، للقرطبي (٢/ ١٥٨) حيث ينقل عن الإسكافي أنه لا يُجَوِّز وصف الحقِّ بالمتكلِّم. ونقل نحوه الآمدي في أبكار الأفكار (١/ ٣٥٣).

(٢) انظر تأريخ هذا الموقف عند: السهروردي، أبي حفص: أعلام الهدىٰ وعقيدة أرباب التقىٰ (٤٨)، ابن الوزير: العواصم والقواصم (٤/ ٣٧٨)، الصنعاني: إيقاظ الفطرة (١٠٧)، محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة (٧٠-٧١).

(٣) انظر: العقيدة والشريعة، جولدتسيهر (١٠٢)، ضحىٰ الإسلام، أحمد أمين (٣/ ٣٤).

(٤) **يقول موسىٰ بن ميمون** (ت: ٦٠٣هـ): «.. إجماع أمَّتنا: **أن التَّوراة مخلوقة**» اهـ دلالة الحائرين (١/ ١٦٢)، ويؤرخ ابن كثيرٍ للأصول اليهودية لهذه الفكرة. انظر: البداية والنهاية (٩/ ٣٦٤)، وانظر: المعتزلة، لزهدي جار الله (٢٢-٢٣)، علىٰ أن الأشعري يردُّ قول الجهمية بخلق القرآن إلىٰ النصارىٰ. انظر: الإبانة (٦٨) ط د. فوقية حسين. وقارن: الجواب الصحيح، لشيخ الإسلام (٤/ ٨٠-٨١).

(٥) **ينقل القاضي عبد الجبار عن شيوخ المعتزلة أنهم يعتبرون القول بالكلام الأزلي من وجوه مضاهاة الكلابية للنصارىٰ**. انظر: المغني (٧/ ١٢٩)، شرح الأصول الخمسة (٢٩٤-٢٩٥)، وانظر ترجمة ابن كلاب في الفهرست، لابن النديم (١/ ١٨٠)، وأيضًا: تاريخ الفلسفة، لدي بور (١٠٤)، الفكر العربي ومكانه في التاريخ، لأوليري (١٨٤). **ومع أن ابن تيمية يذكر أن السلف لم يكونوا يقولون: القرآن قديم، فإنه يتوسع -في فصلٍ مهمٍّ- في بيان اختلاف هذه المقالة -كليةً- عن قول النصارىٰ وعقيدتهم في الكلمة**. انظر: الجواب الصحيح (٤/ ٣١٩-٣٥٠)، وانظر أيضًا: تعليق د. أبو ريدة علىٰ دي بور، الموضع السابق. **ويستخدم الأشاعرة نفس التهمة ضد مخالفيهم**؛ فينسب الجويني الحشوية المنتمين إلىٰ الظاهر، ويقصد بهم أهل الحديث، إلىٰ مضاهاة النصارىٰ. انظر: الإرشاد (١٢٥-١٢٦)، في حين يغلو الشيخ محمد عبده، علىٰ غير عادته، ويذكر أن «القائل بقدم القرآن المقروء: أشنع حالًا، وأضَل اعتقادًا من كلِّ ملَّةٍ جاء القرآن بتضليلها، والدعوة إلىٰ مخالفتها» اهـ رسالة التوحيد (٣٧-٣٨). **ويذكر ابن تيمية أن الجهمية كثيرًا ما يزعمون أن أهل الإثبات يضاهئون النصارىٰ، ويرد عليهم بأنهم أولىٰ بهذه المشابهة**. انظر: التسعينية (٣/ ٨٤٥) وما بعدها. وفي الجواب الصحيح (٣/ ٢٧٨-٢٧٩) يقرر أن النزاع بين المسلمين في ذلك، هو كالنزاع بين أهل الكتاب.

ومن سكت، أو توقف، قيل: الواقف شاكٌّ؛ والشك في أمر الدين ما قد علمتم[1]!!

❁ ❁ ❁

ولم يسر التاريخ هنا -أيضًا- سيرة واحدة، وإنما تحولت ريحه من النقيض إلىٰ النقيض:

ففي دولة المعتزلة التي غلبت علىٰ المأمون (ت: ٢١٨هـ)، ثم المعتصم (ت: ٢٢٧هـ)، ثم الواثق (ت: ٢٣٢هـ): تسلط المعتزلة علىٰ مخالفيهم، وفرضوا بدعتهم بقوة الحديد والنار، وابتدعوا امتحان الناس في عقائدهم؟!

ثم دالت دولتهم، وذهبت ريحهم، ومكن سلطان بني العباس -أيضًا- لأهل السنة من بعد استضعافهم، وجعلهم الأئمة والقضاة، حتىٰ انتهىٰ الأمر إلىٰ لعن المعتزلة علىٰ المنابر، آخر المطاف[2]؛ «ولكل زمان: رَسْمُه، وحكمُهُ»[3]!!

❁ ❁ ❁

وأخيرًا، فقد انعكس هذا التراوح بين النقيضين علىٰ أصل النظر في القضية، وتقييم البحث فيها:

فعلىٰ حين يرىٰ بعض الدارسين أن هذه القضية هي أهم مشكلة ظهرت في نشأة التفكير الفسلفي في الإسلام[4].

---

(١) ينسب الأشعري ذلك إلىٰ قوم من أهل الحديث. انظر: مقالات الإسلاميين (٢/ ٢٧١)، لكن يبدو أن مرادهم: من كان له موقفٌ كلاميٌّ، غير أنه يستره بإظهار الوقف. انظر نص الحافظ أحمد بن منيع (ت: ٢٤٤هـ) حول ذلك عند: الأصبهاني في الحجة (١/ ٣٩١)، وانظر -أيضًا- في موقف أهل السنة عمومًا: السنة، للخلال (٥/ ١٢٩-١٤٦)، الإبانة، لابن بطة (٣/ ٢٨٤-٣١٦)، الإبانة، للأشعري (٩٧-٩٩). علىٰ أن المعتزلة يقفون نفس الموقف المتشدد تقريبًا. انظر: المغني، لعبد الجبار (٧/ ١٢٩).

(٢) انظر: العقيدة والشريعة، لجولدتسيهر (١٠٣)، ضحىٰ الإسلام، لأحمد أمين (٣/ ٨٥)، في علم الكلام، لأحمد صبحي (١/ ١٣٢-١٣٣)، وقد سبق أن أرخت لهذه القضية في دراستي الأولىٰ: أصول الدين عند الإمام الطبري (٢١٧-٢١٩).

(٣) الغياثي، لإمام الحرمين (٢٥٥).

(٤) نشأة الفكر، للنشار (١/ ٢٧٣)، نشأة الأشعرية، جلال موسىٰ (٢٤٦)، العقيدة السلفية في كلام رب البرية، عبد الله الجديع (٧).

يرىٰ آخرون أن هذه المسألة، وإن طالت ذيولها، وتفرق الناس فيها فِرقا، وامتُحِن بها من امتُحن من أهل العلم، وظن من ظن أنها من أعظم مسائل أصول الدين: ليس لها كبير فائدة؛ بل هي من فضول العلم، ولهذا صان الله سلف هذه الأمة، من الصحابة والتابعين وتابعيهم، عن التكلم فيها[١]!!

❀ ❀ ❀

وعلىٰ الرغم من أن الخلاف الحقيقي في هذه المسألة: هو حول مفهوم الكلام وخصائصه، لا إثباته من حيث الأصل؛ فلقد رأينا جمعًا من مؤرخي الفكر ينسبون الفلاسفة، هكذا علىٰ جهة العموم، إلىٰ إنكار صفة الكلام، **أو الخطاب القولي**، بناءً علىٰ أن اختلاف المفهوم الفلسفي لهذه الصفة، أو بالأحرىٰ للوحي الإلهي، كليةً، عن المفهوم الديني؛ هو نفي لحقيقة الصفة التي هي مناط البحث والخلاف، والتي صرحت بها النصوص الشرعية[٢].

يقول ابن العربي المالكي (ت: ٥٤٣هـ): «وأما إثبات كلام الله تعالىٰ، فهذا سؤال القدرية خاصة، ليس للفلاسفة أيضًا فيه مدخل»[٣]..

وهو الأمر الذي يتفق مع النسق الفلسفي العام في تعطيل الذات الإلهية عن الكمالات الوجودية، والإغراق في التنزيه السلبي[٤]؛ وهو ما يعبر عنه ابن سينا (ت: ٤٢٨هـ) بقوله:

«قد ذكرنا أنه واحد منزه عن العلل الأربع[٥]؛ فوصفه بكونه متكلِّمًا

---

(١) إرشاد الفحول، للشوكاني (١٢). وهي نظرةٌ وُجدت قبلَه عند محققي الزيدية المنفتحين علىٰ أهل السنة. انظر: العواصم والقواصم، لابن الوزير (٤/٣٧٨)، العلم الشامخ، للمقبلي (١٧٣)، وحاشيته: الأرواح النوافخ (١٦٨)، إيقاظ الفطرة، للصنعاني (١٠١)، وسبق الجميعَ إليها: السهروردي، صاحب العوارف، في: أعلام الهدىٰ (٤٦-٤٨).

(٢) انظر: نهاية الأقدام، للشهرستاني (٢٦٨، ٢٧٠-٢٧٤)، فتاوىٰ ابن تيمية (١٢/١٩) وما بعدها، خاصة (٢٢-٢٣)، بغية المرتاد، له (٣٨٤)، ابن القيم: مختصر الصواعق (٥١٠-٥١١)، ابن أبي العز (٢/٤٠٢).

(٣) العواصم من القواصم، لابن العربي (١٨٠).

(٤) انظر: الأضحوية (٩٧) وما بعدها، ابن سينا بين الدين والفلسفة، حمودة غرابة (١٠٥).

(٥) وهي: العلة الفاعلية، والعلة الغائية، والعلة المادية التي فيها وجود الشيء، والعلة الصورية التي بها وجود الشيء. انظر: الرسالة العرشية (١٨).

لا يرجع إلىٰ ترديد العبارات، ولا إلىٰ أحاديث النفس، والفِكَر المُتخَيَّلة المختلفة، التي العبارات دلائل عليها؛ **بل فيضان العلوم منه علىٰ لوح قلب النبي، ﷺ، بواسطة القلم النقاش، الذي يعبر عنه بالعقل الفعال، والملك المقرب: هو كلامه»**[1].

وأما المعتزلة، فالكلام -عندهم- هو: «الحروف المنظومة، والأصوات المقطعة»، دون النظر إلىٰ المعنىٰ المراد من ذلك القالب[2]، بل دون النظر إلىٰ أن يكون هذا اللفظ مهملًا أو مستعملًا[3]؛ «لاسيما إذا قلنا إن الكلام في حقه سبحانه، ككلامنا في حقنا»[4]!!

ولا يعني ذلك أن كلام الله تعالىٰ «يجوز أن يعرىٰ عن الفائدة»، حتىٰ لا نغلط علىٰ القوم؛ بل هم يحيلون ذلك؛ إلا أن فائدة الكلام إنما هي مكتسبة من (المواضعة) علىٰ دلالته، وهي أمر خارجٌ عن حقيقة الكلام[5].

❁ ❁ ❁

فإذا انتقلنا إلىٰ الطرف الآخر من الخلاف هنا، وأعني به: طرف الإثبات لقيام صفة الكلام بالله ﷻ، فإننا نجد الأشعري (ت: ٣٢٤هـ) يقدم لنا تلخيصًا مهمًّا للغاية، لموقف ابن كلاب (ت: بعد ٢٤٠هـ) من هذه القضية، يحوي لنا مجموعة من عناصر موقفه الكلامي من فروعها. يقول:

«**قال عبد الله بن كلاب:** إن الله سبحانه لم يزل متكلِّمًا، وإن كلام الله سبحانه صفة له قائمة به، وإنه قديم بكلامه، وإن كلامه قائم به، كما أن العلم قائم به والقدرة قائمة به، وهو قديم بعلمه وقدرته.

وإن الكلام ليس بحروف ولا صوت، ولا ينقسم ولا يتجزأ ولا يتبعض، ولا يتغاير، وإنه معنىٰ واحد بالله ﷻ، وإن الرسم هو الحروف المتغايرة، وهو قراءة القرآن، وإنه خطأ أن يقال: كلام الله هو هو أو بعضه أو غيره.

---

(١) الرسالة العرشية، لابن سينا (٣٠-٣١).

(٢) انظر: شرح الأصول (٥٢٨)، المغني (٣/٧)، للقاضي عبد الجبار.

(٣) انظر: شرح الأصول (٥٢٨)، المغني (٣/٧).

(٤) المغني (٣/٧).

(٥) شرح الأصول (٥٣٠-٥٣١)، المحيط بالتكليف (١/٣١٩).

وإن العبارات عن كلام الله سبحانه؛ تختلف وتتغاير، وكلام الله سبحانه؛ ليس بمختلِفٍ ولا متغايرٍ، كما أن ذكرنا لله ﷻ؛ يختلف ويتغاير، والمذكور لا يختلف ولا يتغاير، وإنما سمِّي كلام الله سبحانه عربيًّا: لأن الرسم -الذي هو العبارة عنه، وهو قراءته-: عربيٌّ؛ فسُمِّي عربيًّا؛ لعلَّةٍ، وكذلك سُمِّي عبرانيًّا لعلَّةٍ، وهي أن الرسم -الذىٰ هو عبارةٌ عنه- عبرانيٌّ، وكذلك سُمِّي أمرًا لعلَّةٍ، وسُمِّي نهيًا لعلَّةٍ، وخبرًا لعلَّةٍ.

ولم يزل الله متكلمًا قبل أن يسمِّي كلامه أمرًا، وقبل وجود العلة التي لها سمَّىٰ كلامه أمرًا. وكذلك القول في تسمية كلامه نهيًا وخبرًا. وأنكر أن يكون البارئ لم يزل مخبرًا أو لم يزل ناهيًا.

وقال: إن الله لا يخلق شيئًا إلا قال له: (كن)، ويستحيل أن يكون قوله (كن) مخلوقًا.

وزعم عبد الله بن كلاب، أن ما نسمع التالين يتلونه: هو عبارةٌ عن كلام الله، ﷻ، وأن موسىٰ عليه السلام: سمع الله متكلمًا بكلامه، وأن معنىٰ قوله: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، معناه: حتىٰ يفهم كلام الله. ويحتمل -علىٰ مذهبه- أن يكون معناه: حتىٰ يسمع التالين يتلونه»[(١)].

ولعله من الجدير بالذكر في هذا المقام أن نشير إلىٰ نص لشيخ الإسلام ابن تيمية، رحمه الله، في غاية من الأهمية، يؤرخ فيه للعلاقة بين هذه الاتجاهات الثلاثة التي مرت بنا الآن:

«**المتفلسفة تزعم** أن كلام الله ليس له وجود إلا في نفوس الأنبياء، تفيض عليهم المعاني من العقل الفعال، فيصير في نفوسهم حروفا، كما أن ملائكة الله -عندهم-: ما يحدث في نفوس الأنبياء من الصور النورانية. وهذا من جنس قول فيلسوف قريش الوليد بن المغيرة: ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا قَوْلُ ٱلْبَشَرِ﴾؛ فحقيقة قولهم أن القرآن تصنيف الرسول الكريم، لكنه كلامٌ شريف، صادر عن نفس صافية، وهؤلاء هم الصابئة.

---

(١) مقالات الإسلاميين (٢/٢٥٧-٢٥٨).

فتقربت منهم الجهمية، فقالوا: إن الله لم يتكلم، ولا يتكلم، ولا قام به كلام؛ وإنما كلامه: ما يخلقه في الهواء أوغيره.

فأخذ ببعض ذلك قوم من الصفاتية، فقالوا: بل نِصْفه -وهو المعنىٰ-: كلام الله، ونِصْفُه -وهو الحروف-: ليس كلام الله، بل هو خَلْق من خَلْقه»[1].

---

(١) التسعينية (٢/ ٥٤٣)، وانظر نفس النص في مجموع الفتاوىٰ (١٢/ ٢٤٥).

المبحث الثاني
صفة الكلام عند الشافعية

سوف نبدأ هذه المرة، ونحن نؤرخ لموقف الشافعية من هذه القضية، وعلىٰ غير ما اعتدناه في تتبع التطور التاريخي للمسألة التي نبحثها؛ برصد آخر المواقف الكلامية التي وقفنا عليها، وهو موقف العمراني (ت: ٥٥٨هـ)، ثم نتحرك من خلال قراءته لرصد مفردات الموقف السلفي عند سائر من نؤرِّخ لهم هنا؛ فالرجل له عناية خاصة بهذه المسألة، وبمقالة الأشعرية فيها، حتىٰ لقد أشار إلىٰ أنه سبق له «الاستدلال بكتاب مختصر في هذه المسألة، في الرد علىٰ الأشعرية، والقدرية»[1].

يجمل العمراني عقيدة أهل الحديث مقارنة بالموقف الأشعري:

«القرآن عند أصحاب الحديث هو الكتاب الذي أنزله الله تعالىٰ علىٰ نبيه محمد ﷺ، وهو القرآن العربي السور والآيات، المتلو باللسان، المسموع بالآذان، المعقول بالأذهان، المحفوظ في الصدور، المكتوب بالمصاحف بالسطور، له أول وآخر وبعض؛ فمن قال بخلقه فهو كافر كفرا أكبر يخرجه عن الملة . . .

وقد وافقنا الأشعرية علىٰ أن القرآن غير مخلوق، ومن قال بخلقه فهو كافر، وردوا علىٰ قول المعتزلة والقدرية: إنه مخلوق.

---

(١) الانتصار في الرد علىٰ القدرية (٢/ ٥٤٥)، ويشير محقق الكتاب إلىٰ أنه لم يقف علىٰ هذا الكتاب المشار إليه، ولم ير من ذكره. ومع خسارتنا لهذا الأثر، فقد توسع العمراني في كتابه الذي بين أيدينا في هذه المسألة. انظر: الانتصار (٢/ ٥٤٣-٦٠١).

إلا أن الأشعرية قالوا: كلام الله الحقيقي هو معنىٰ قائم في نفسه، لا يفارقه، لا يدخل كلامه النظم والتأليف والتعاقب، ولا يكون بحرف وصوت، ولا يتكلم الله بالعربية ولا بغيرها من اللغات، وليس له أول ولا آخر ولا بعض؛ بل هو شيء واحد، لم ينزله الله علىٰ نبينا محمد ﷺ، ولا علىٰ أحد من الأنبياء، ولا يُتلىٰ ولا يكتب، ولم يسمعه أحد إلا موسىٰ عليه السلام، وهذه السور والآيات عبارةٌ وحكايةٌ عن كلام الله، وتسمىٰ قرآنًا، وكذلك التوراة: عبارةٌ عن كلام الله بلغة موسىٰ وقومه، والإنجيل: عبارةٌ عن كلام الله بلغة عيسىٰ وقومه.

فادعوا أن كلام الله غير القرآن، وأن القرآن غير كلام الله. فقولهم: إن القرآن غير مخلوقٍ: تلاعبٌ، وخلف من الكلام»[(١)].

لم ينفرد العمراني بعرض مفهوم الكلام، من وجهة النظر الأشعرية؛ فقد سبقه إلىٰ ذلك -بقليلٍ- قِوام السنة الأصبهاني (ت: ٥٣٥هـ) الذي يكرر الإشارة إلىٰ مفردات هذه المسألة، في غير موضع من كتابه:

«وقالت الأشعرية: كلام الله واحدٌ، وقالوا: ما بين اللوحين حكايةٌ عن كلام الله، وعبارةٌ عنه»[(٢)].

وأما اللالكائي (ت: ٤١٨هـ) فيترجم في كتابه: «سياق ما دل من الآيات من كتاب الله تعالىٰ، وما روي عن رسول الله ﷺ، والصحابة والتابعين علىٰ: أن **القرآن تكلَّم الله به علىٰ الحقيقة**، وأنه أنزله علىٰ محمد ﷺ، وأمره أن يتحدىٰ به، وأن يدعو الناس إليه، **وأنه القرآن علىٰ الحقيقة**: متلوٌّ في المحاريب، مكتوبٌ في المصاحف، محفوظٌ في صدور الرجال، **ليس بحكايةٍ ولا عبارةٍ عن قرآنٍ، وهو قرآنٌ واحدٌ**، غير مخلوقٍ، وغير مجعولٍ ومربوبٍ، بل هو صفةٌ من صفات ذاته، لم يزل به متكلِّمًا.

ومن قال غير هذا فهو كافرٌ ضالٌّ مضلٌ مبتدعٌ مخالفٌ لمذاهب السنة والجماعة».

---

(١) الانتصار (٢/ ٥٥٤-٥٥٥)، وهو يصرح -(١/ ٩٨)- بقوله بمذهب أهل الحديث.

(٢) الحجة في بيان المحجة (٢/ ١٨٩)، وانظر (١/ ٣٩٦، ٢/ ٢٠١).

ويذكر اللالكائي مجموعة من الآيات التي يستدل بها علىٰ هذه الجملة، ثم يقول:

«**فأخبر الله تعالىٰ في جميع هذه الآيات أنه منزَّل، وأشار إلىٰ جملتها تارةً وإلىٰ آياتها تارةً، فمن قال: إن القرآن هو الذي في السماء فقد خالف الله ورسوله، وردَّ معجزات نبيِّه، وخالف السلف من الصحابة والتابعين والخالفين لهم من علماء الأمة**»[1].

إن فكرة الكلام النفسي الواحد هي -في الأصل- فكرة ابن كلاب، لا يختلف مؤرخوه في نسبتها إليه، وبحسبنا من الثقة هنا: ما نقلناه آنفا عن الأشعري، في حكايته لمذهب ابن كلاب.

بيد أن أبا الحسن **لا** يصرح لنا بمذهبه الشخصي إزاء الخلاف في حقيقة الكلام: هل هو ذلك المعنىٰ النفسي وحده، أو هو الألفاظ والحروف الدالة عليه، وحدها، أو هو مجموع الأمرين؛ وإنما يلزم الصمت في الإجابة علىٰ هذا الترديد إجابة واضحة، علىٰ حد تعبير أحد الدارسين الذين أولوا تراثه عناية خاصة[2].

ولقد يُظَنُّ، باديَ الرأي، أن الأشعري يُلْمِح إلىٰ اختلاف مقالة ابن كلاب، في صفة الكلام، عن مقالة أهل الحديث، حين يقول:

«**وكان يزعم** أن القرآن كلام الله غير مخلوق. وقوله في القدر كما حكينا عن أهل السنة والحديث، وكذلك قوله في أهل الكبائر، وكذلك قوله في رؤية الله سبحانه بالأبصار»[3]، ولأجل ذلك قدم لرأيه في الكلام بقوله: يزعم، وأفردها بالذكر؛ في حين أنه قرن ما بعدها بمقالة أهل الحديث.

وقد نتقدم خطوة أخرىٰ في تأريخنا للمقالتين، فنقول: إن ثمة اختلافا بين مقالة الأشعري، ومقالة ابن كلاب، في صفة الكلام، حتىٰ إن مؤرخي الأشعرية ليرصدون بعض فروعه؛ كاختلافهما في وصف الكلام في الأزل بكونه أمرًا

---

(1) شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٢/ ٣٣٠-٣٣٣).

(2) انظر: الأشعري، د. حموده غرابة (١١٩)، وتعليقه علىٰ اللمع، لأبي الحسن (٣٣) هـ(١).

(3) المقالات (١/ ٣٥٠-٣٥١).

أو نهيًا، وكون الكلام القديم يسمع أولا يسمع؛ فالأشعري يثبت المسألتين، وابن كلاب ينفيهما[1].

وقد نتقدم مرةً ثالثة، لنرىٰ الأشعري يحتج علىٰ الجهمية في قولهم بخلق القرآن، بأنه يلزمهم -عليه- أن يكون الله: غير ناطق، ولا متكلم[2].

ويعود فيحتج عليهم بقول الله تعالىٰ: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء: ١٦٤]، قال: «**والتكليم هو المشافهة بالكلام**»[3].

وهي نصوص تساعدنا علىٰ أن نفترض أن مفهوم أبي الحسن للكلام، ليس هو نفس مفهوم ابن كلاب، وأن حقيقة الكلام عند أبي الحسن، لا تقتصر علىٰ المعنىٰ النفسي، وإنما تشمل -أيضًا- اللفظ المنطوق، الذي هو محل المشافهة.

علىٰ أنه ليس من اليسير أن نستروح طويلًا إلىٰ ذلك التأريخ للمقالتين؛ فتدقيق النظر فيما كتبه الأشعري في (اللمع) و(الإبانة): يدلنا علىٰ اشتراك الرجلين في كثير من الأصول المهمة لهذه المسألة، شأن اتفاقهما العام في المنهج الكلامي[4].

وإذا ما استثنينا الإيجي (ت: ٧٥٦) الذي ينفرد بحكاية قدم الألفاظ عن الأشعري، وأن الكلام النفسي، القائم بذاته تعالىٰ، شامل عنده للفظ والمعنىٰ جميعًا[5]؛ فإننا لا نجد أحدًا من مؤرخي الأشعري يستثمر هذه النصوص -التي أشرنا إليها- في عرض مفهوم الكلام عند الأشعري.

---

(١) انظر: أصول الدين، للبغدادي (١٠٨)، أبكار الأفكار، للآمدي (١/٣٥٣-٣٥٤، ٣٦٧، ٣٧٦)، طبقات الشافعية، للسُّبكيِّ (٣/٤١٦-٤١٧، ١٠/٢٩٤).

(٢) انظر: الإبانة: ف (٩٢) ط د. فوقية حسين، وانظر: المفردات، للراغب (٤٩٦) حيث يذكر أن النطق في التعارف: الأصوات المقطعة التي يظهرها اللسان، وتعيها الآذان.

(٣) الإبانة: ف (٩٤) ط د. فوقية حسين، وانظر ما علقته علىٰ هذا اللفظ في: أصول الدين عند الإمام الطبري (٢٢٨)، وأيضًا: بيان تلبيس الجهمية (٧/٢٦٩-٢٧٠) ط قاسم. وانظر: تقرير العهد القديم لكلام الله، بالمعنىٰ الحرفي للكلمة: علم اللاهوت الكتابي، جرهاردوس فوس (٣٣٧).

(٤) سبق إلىٰ رصد التشابه بين الموقفين: د. عبد الرحمن المحمود في كتابه المهم: موقف ابن تيمية من الأشاعرة (١/٣٩٨-٤٠٩).

(٥) انظر: شرح المواقف (٨/١٠٣-١٠٤)، شرح العضدية -محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين- (٢/٥٨٩-٥٩٠)، وفي المصدرين أنه ألف في ذلك رسالةً مفردةً. لكن يبدو أن الإيجي لا يعتمد =

وإنما وجدنا ابن فورك (ت: ٤٠٦هـ) -علىٰ العكس من ذلك- يحكي عنه: «أن الكلام هو المعنىٰ القائم بالنفس، دون الأصوات والحروف»، وأن مذهبه لم يختلف في أن هذا هو حقيقة الكلام، شاهدًا وغائبًا[١].

وهي الفكرة التي يتوارد عليها نقلة مذهب أبي الحسن من أتباعه[٢]، ومن خصومه علىٰ اختلاف مشاربهم[٣].

وسواء -هنا-: أختلف مذهب أبي الحسن الشخصي، أم لم يختلف؛ فإن مذهبه الاصطلاحي، عند أتباعه، لم يختلف في حقيقة الكلام.

قال الرازي (ت: ٦٠٦هـ):

«أما أصحابنا: فقد اتفقوا علىٰ أن الله ليس بمتكلم الكلام الذي هو الحروف والأصوات؛ بل زعموا أنه متكلم بكلام النفس..»[٤].

ولأجل استقرار المذهب علىٰ ذلك، وتوارد المصادر علىٰ نسبة ذلك إلىٰ أبي الحسن، وجدنا الشافعية -السلفيين- يشيرون إلىٰ ذلك باعتباره مسألة خلاف مع الأشاعرة:

«كان الشيخ أبو حامد الإسفراييني (ت: ٤٠٦هـ) يقول: مذهبي، ومذهب الشافعي وأحمد بن حنبل، وسائر علماء الأمصار، في القرآن: مخالف لهذا القول.

= علىٰ ألفاظ الأشعري، التي حاولنا أن نستثمر بعضها، في حكاية مذهب أبي الحسن، وإنما ينفي عنه الاقتصار علىٰ المعنىٰ، لما يلزم عنه من «لوازم كثيرة فاسدة»، علىٰ حد تعبيره.

(١) مقالات أبي الحسن، لابن فورك (٦٨)، وانظر -بتوسع-: (٦٠) وما بعدها.

(٢) انظر: نهاية الأقدام (٢٩١، ٣١٣ موضع مهم، ٣٢٠)، الملل والنحل (١/ ٩٦)، أبكار الأفكار (١/ ٣٥٣، ٣٧٥)، وانظر: فتح الباري (١٣/ ٤٦٣). وفي هذه المصادر تصريحٌ بنسبة المقالة لشخص أبي الحسن، وأما النسبة إلىٰ المذهب الأشعري -عمومًا- فهي مجمعٌ عليها في المصادر. وانظر -أيضًا-: شرح المواقف، وحاشيته (٨/ ٩١) وما بعدها، شرح النسفية، وحواشيه (٢٨٥) وما بعدها.

(٣) انظر: المحيط بالتكليف (٣٠٩) لعبد الجبار، شرح الأصول الخمسة (٥٢٧-٥٢٨) له، رسالة السجزي إلىٰ أهل زبيد (٨٢، ١١٤)، الإيضاح في أصول الدين، لابن الزاغوني (٣٨٩)، وعلىٰ ذلك ابن تيمية في عامة كتبه. انظر -مثلًا-: الاستقامة (١/ ٢١١-٢١٢)، مختصر الصواعق، لابن القيم (٥١٣).

(٤) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (١٧٣)، وانظر: أصول الدين، للبغدادي (١٠٦-١٠٨)، الإرشاد، للجويني (١١٢-١١٧)، الأسنىٰ شرح الأسماء الحسنىٰ، للقرطبي (٢/ ١٦٥).

وكذلك أبو محمد الجويني (ت: ٤٣٨هـ) -والد أبي المعالي- قال: مذهب الشافعي وأصحابه في الكلام: ليس هو قول الأشعري . . .»[١].

❀ ❀ ❀

إن فهم (الكلام) و(القول) علىٰ ما تقتضيه لغة العرب: يستلزم إثبات الصوت والحرف، وإلا لم يكن كلامًا، ولا قولًا.

يقول قوام السنة الأصبهاني (ت: ٥٣٥هـ): «أجمع أهل العربية أن ما عدا الحروف والأصوات ليس بكلام حقيقة»[٢]؛ ولذلك جاء القرآن بنسبة (الاستماع) و(الإنصات) إلىٰ كلام الله، «والمسموع إنما هو الحرف والصوت»[٣].

ويقول الإمام أبو منصور الأزهري (ت: ٣٧٠هـ): «وأما الصوت: فهو الذي يسمعه الناس»[٤].

يتكئ العمراني علىٰ هذه الفكرة في رد قول الأشاعرة: «. . والاستماع عند العرب لا يكون إلا إلىٰ صوت وحرف، ولا يكون الاستماع إلىٰ الصفة القائمة بالذات؛ لأن ذلك لا يعقل؛ ألا ترىٰ أنه لو قال: استمع إلىٰ بصر الله وسمعه وحياته، لكان ذلك محالا من الكلام، وهي صفة قائمة بالذات»[٥].

ويحقق ذلك ما جاء به القرآن من نسبة النداء إلىٰ الله تعالىٰ، وقد أفرد الأصبهاني فصلا في: «إثبات النداء، صفة لله ﷻ»، ثم قال -في موطن آخر: «والنداء -عند جميع أهل اللغة- لا يكون إلا بحرفٍ وصوتٍ»[٦].

---

(١) مجموع فتاوىٰ شيخ الإسلام (١٢/ ٥٥٧-٥٥٨)، وينظر: الفتيا الأزهرية -جامع المسائل- (٥/ ١٢٧).

(٢) الحجة (١/ ٣٩٩)، وانظر: (٢/ ٢٠٢)، وقارن: الخصائص، لابن جني (١/ ١٩).

(٣) الحجة (١/ ٣٩٨)، وانظر: (١/ ٣٢٩، ٢/ ٢٠٢).

(٤) الزاهر في شرح غريب ألفاظ الشافعي، للأزهري (٨٠)، ونقله النَّوويُّ في تهذيب الأسماء واللغات (٢/ ١/ ١٨٠).

(٥) الانتصار (٢/ ٥٩٣)، وانظر: (٢/ ٥٥٧، ٥٥٩، ٥٦١)، وقارن: الاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي (٧٨-٧٩) فالعمراني يرد عليه.

(٦) الحجة (١/ ٢٦٩، ٣٩٨)، وانظر - لتصديق هذه الفكرة: لسان العرب -ندا- (٦/ ٤٣٨٨)، القاموس المحيط (١٧٢٤)، وانظر أيضًا تقريرها في السياق الكلامي عند: السجزي، في رسالته (٨١، ١٤٥، ١٦٦)، ابن تيمية في الفتاوىٰ (٦/ ٥٣١)، عبد الله الجديع: العقيدة السلفية في كلام رب البرية (١٦٣-١٦٤)، وقارن: العواصم من القواصم، لابن العربي (٢١٨) حيث يقول: «وبين الكلام والنداء: ما بين السماء والأرض»؟!

فكيف إذا وردت النصوص -صريحة- بإثبات الحرف: «من قرأ حرفا من كتاب الله..»، قال العمراني (ت: ٥٥٨هـ): «وهذا نصٌّ في موضع الخلاف»[١].

ووردت -أيضًا- بإثبات الصوت: «يقولُ اللهُ: يا آدمُ. فيقول: لبَّيكَ وسعْدَيكَ؛ **فينادِي**[٢] **بصوتٍ**: إنَّ اللهَ يأمرُكَ أن تخرِجَ من ذرِّيَّتِك بعْثًا إلىٰ النَّارِ»[٣].

إننا إذا قدرنا أن ثمة مشكلة في إثبات الحرف والصوت، فإن نفي ذلك، والاقتصار بمفهوم الكلام علىٰ الكلام النفسي، بما يتبع ذلك من فروع النظرية الأشعرية، لم يحل من المشكلة شيئًا، وإنما نقلها إلىٰ (مربع) آخر، يزيدها صعوبة وإشكالًا، فضلًا عما نفته من ظواهر النصوص الشرعية.

يقول قِوام السنة الإصبهاني (ت: ٥٣٥هـ):

«فإن قيل: إن الكلام إذا كان حرفًا أو صوتًا، وعُدِم المخاطب به، أدىٰ إلىٰ الهذيان، وهذا يستحيل[٤]؟

---

(١) الانتصار (١/ ٥٥٩)، وقد روىٰ قوام السنة هذا الحديث، مسندًا، في الحجة: رقم (١٤٦، ١٤٧). والحديث رواه الترمذي في سننه (٢٩١٠) وقال: حسنٌ صحيحٌ، وصححه الألباني.

(٢) **كذا بالبناء للفاعل، عند عامة رواة صحيح البخاري عنه، كما ذكر الحافظ في الفتح (١٣/ ٤٦٨)**؛ أي: فيناديه ربه، كما صرحت به رواية أحمد (١٩٩٠١ - الرسالة) والترمذي (٣١٦٩)، من حديث عمران بن حصينٍ، وكما تدل عليه الروايات التي ذكرها البخاري في الباب، وصرح به في كتابه الآخر: خلق أفعال العباد (١٤٩)، واستدل عليه بنفس أحاديث الباب. غير أن النسخ المطبوعة من البخاري: نسخة الشَّعْب -عن السلطانية- (٩/ ١٧٣)، ونسخة المكنز الإسلامي (٣/ ١٥١٣)، ونسخة فتح الباري (١٣/ ٤٦٢)، اعتمدت ثلاثتها علىٰ رواية أبي ذرٍّ -وحده- في ضبط الكلمة بالبناء للمفعول: (فيُنادَىٰ). **ومن المَخُوف** -حقًّا- أن يكون هذا الضبط رأيًا، لا روايةً، وأن يكون أبو ذرٍّ تأثَّر هنا بمنهجه الكلاميِّ الأشعريِّ؛ وقد كان تلميذًا للباقلاني، وهو أول من أدخل الأشعرية إلىٰ المالكية، وقد جرىٰ بينه وبين بعض أهل الحديث خلافٌ حول مسألة الكلام بعينها، وهذا الضبط مما يعين علىٰ تأول الحديث، ونسبة الصوت إلىٰ غير الله تعالىٰ. وانظر حول أبي ذرٍّ ومنهجه الكلامي: تبيين كذب المفتري، لابن عساكر (٢٥٥-٢٥٦)، سير أعلام النبلاء (١٧/ ٥٥٧-٥٥٨)، درء التعارض (٢/ ١٠، ١٠١).

(٣) صحيح البخاري: كتاب التوحيد، باب: قول الله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُۥ﴾، رقم (٧٤٨٣). وانظر نصوصًا أخرىٰ حول إثبات الصوت: شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، عبد الله الغنيمان (٢/ ٣٠١) وما بعدها، العقيدة السلفية في كلام رب البرية، عبد الله الجديع (١٦٤) وما بعدها.

(٤) قارن: معارضة المعتزلة التي حكاها الشهرستاني في: نهاية الأقدام (٣٠١) وما بعدها.

قيل: من قال: هو قائم بالذات، يقال له: من ردد في نفسه كلامًا، من غير أن يريد أن يقرره في نفسه، فهو موسوِس، تعالىٰ الله عن ذلك علوا كبيرا؛ فلما استوىٰ ذلك في النفس، ولم يؤد إلىٰ الهذيان، استوىٰ أن يكون حرفا وصوتا، ولا يؤدي إلىٰ الهذيان.

فإن قيل: إن الحروف لا تحصل إلا بالأدوات؛ لأن لكل حرف منها مخرجًا، ولا يجوز إضافة ذلك إلىٰ الله[1]؟

يقال له: قد قال الله تعالىٰ: ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ ٱمْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ﴾ [سُورَةُ قٓ: ٣٠]، وليس للنار أدوات وحروف[2]

ولأنه إن جاز أن يقال: إنه لم يتكلم بحرف وصوت، لأنه يؤدي إلىٰ إثبات الأدوات، وجب ألا يُثْبت له العلم، لأنه لا يوجد في الشاهد[3] علم إلا علم ضرورة أو علم استدلال، وعلم الله يخرج عن هذين القسمين»[4].

❁ ❁ ❁

وإذا ثبتت دلالة النصوص علىٰ إثبات الحرف والصوت، وكان ذلك مقتضىٰ لغة العرب[5]؛ فلا وجه للمعارضة في ذلك بدعوىٰ لزوم النقص أو التشبيه؛ فإن ذلك يلزم المعارِض في كل ما يثبته، وطرد الشبهة لا يقف بها دون النفي المحض، والتعطيل التام، والانتهاء إلىٰ الفلسفة الباطنية التي تلاعبت بأصول الشرع، وقواعد اللغة وأساليبها.

يحفظ لنا الإمام السلفي الكبير: أبو عبد الله البخاري (ت: ٢٥٦هـ) نصًّا

---

(١) انظر حول هذه الشبهة: الإنصاف، للباقلاني (٧٩)، قواعد العقائد، للغزالي -ضمن الإحياء- (١/ ٩١)، وما حكاه الإمام أحمد عن الجهمية: الرد علىٰ الزنادقة والجهمية (٢١٢).

(٢) قارن أصول هذه الفكرة في الجواب عند الإمام أحمد: الرد علىٰ الزنادقة والجهمية (٢٦٦-٢٦٩)، وانظر أيضًا: جزء في الأصول، لابن عقيلٍ الحنبلي (٧٠) وما بعدها.

(٣) في الأصل: «في الشاه»، وهو خطأ.

(٤) الحجة في بيان المحجة (١/ ٣٣٣-٣٣٤)، وانظر قريبًا من هذه الشبهة وجوابها عن العمراني في: الانتصار (٢/ ٥٦٨) وما بعدها.

(٥) سبق معنا الأصل السلفي العام في ذلك: (أمِرُّوها كما جاءت)، وأنه يستلزم فهمها في ضوء لغة العرب، وأساليبها.

بالغ الأهمية، لأحد أئمة أصحابنا الشافعية: أبي عبيدٍ القاسم بن سلَّامٍ (ت: ٢٢٤هـ)، يستثمر فيه إمامته في لغة العرب، لرد أصول هذه الفكرة الجهمية:

«وقيل لأبي عبيدٍ: إن المريسي سُئِل عن ابتداء خلق الأشياء؛ عن قول الله ﷻ: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠]؟

فقال [يعني: المريسي]: كله كلام صلة [أي: زيادة]؛ فمعنىٰ قوله: ﴿أَن نَّقُولَ﴾ صلة؛ كقوله: قالت السماء فأمطرت، وكقوله: قال الجدار فمال؛ قال: قال الله تعالىٰ: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥ﴾ [الكهف: ٧٧]، والجدار لا إرادة له؛ فمعنىٰ قوله: ﴿إِذَآ أَرَدْنَٰهُ﴾: كَوَّنَّاه، فكان».

وقبل أن يروي الإمام البخاري جواب أبي عبيدٍ، يعلق علىٰ تأويل المريسي بقوله:

«لم يكن عند المريسي جواب أكثر من هذا؛ يعني: أن الله تعالىٰ لا يتكلم»!! ثم قال:

«قال أبو عبيدٍ القاسم بن سلَّامٍ: أما تشبيه قول الله ﴿إِذَآ أَرَدْنَٰهُ﴾، بقوله: قالت السماء فأمطرت، وقال الجدار فمال؛ فإنه لا يشبه، وهذه أُغْلُوطة أدخلها؛ لأنك إذا قلت: قالت السماء، ثم تَسكُت، لم يُدْرَ ما معنىٰ: قالت، حتىٰ تقول: فأمطرت، وكذلك إذا قلت: أراد الجدار، ثم لم تبين ما معنىٰ أراد، لم يُدْرَ ما معناه؛ وإذا قلت: قال الله، اكتفيت بقوله: قال، فـ (قال) مُكْتفٍ[1]؛ لا يحتاج إلىٰ شيء يُستدل به علىٰ (قال)، كما احتجتَ[2]: إذا قال الجدار فمال؛ وإلا لم يكن لـ (قال الجدار) معنىٰ.

ومن قال هذا، فليس شيء من الكفر إلا وهو دونه، ومن قال هذا، فقد قال علىٰ الله ما لم يقله اليهود والنصارىٰ، ومذهبه التعطيل للخالق»[3].

ولعله لأجل وضوح هذه الفكرة في الجواب، ووضوح أن ما يلزم عن صفة ثبت بها النص، مما هو محل خلاف، يلزم عن غيرها مما يثبته الخصم؛ قد

---

(١) يعني: أن الفعل قال، في الجملة الثانية، بيِّنٌ بنفسه، مكتفٍ بذلك عن صلةٍ أو توضيحٍ.

(٢) كذا في النسختين، ولعلها: كما احتاج، أو: كما احتاجت.

(٣) خلق أفعال العباد، للبخاري (١٦-١٧) ط مصر = (٢٢-٢٣) ط الكويت.

أنصف أهلَ الحديث في ذلك الجواب بعضُ محققي الأشاعرة، فيما نقله عنهم القرطبي (ت: ٦٧١هـ)، وهو -بدوره- من علماء الأشعرية:

«**وقد اعتذر بعض علمائنا عما ذهب إليه الحنابلة**، فقال: وللحنبلي أن يقول: إن البحث في هذه المسألة، والتعمق فيها: بدعة محدثة، ونحن مذهبنا اتباع السنة، واقتفاء الأثر، ونحن لم نطلق الحرف والصوت إلا اقتداء بما ورد في الأحاديث الصحيحة، وما دل عليه الإجماع: من أن هذا المقروء المتلو كلام الله.

ويتلو الأحاديث الدالة علىٰ إطلاق الصوت، والآيات الدالة علىٰ إثبات الحروف، ويقول: أنا أخذت مذهبي بالتقليد والاتباع، وأنا أعتقد ثبوت الحرف والصوت علىٰ هذا المنهاج، لا علىٰ ما قررتَه أنت بطريق الجدال والحجاج!!

فإن ذلك الإلزام جار منك علىٰ قياس الشاهد علىٰ الغائب، وسهم مرماه عندي غير مسدد ولا صائب . . .

وأنا أقول: كلام الله حرف لا كالحروف، وصوت لا كالأصوات، وأنزهه عما لا يليق بجلاله في الذات والصفات، كما تقول أنت -أيها الأشعري-: إن له بصرًا لا كالأبصار، وسمعا لا كالأسماع؛ فتثبت السمع وتنزهه، وتثبت البصر وتنزهه، مع أنه في الشاهد جارحة متحيزة، وفي الرب تعالىٰ . . مستحيلة غير مجوَّزة.

وضرورتي كضرورتك، ومقالتي -فيما أعتقد- كمقالتك، وقد علمتَ ما قاله خصماؤك من طائفة المعتزلة في الكلام . . .»[1].

والواقع أن في النصوص التي استدل بها أهل الإثبات: ما يدل -قطعًا- علىٰ أن إثباتها إنما هو علىٰ جهة الكمال والجلال لله تعالىٰ، ونفي النقص والتشبيه عنه، وهو ما يقرره الإمام البخاري رحمه الله (ت: ٢٥٦هـ) بقوله:

«ويذكر عن النبي ﷺ: أنه كان يحب أن يكون الرجل خفيض الصوت، ويكره أن يكون رفيع الصوت، وإن الله عز وجل؛ ينادي بصوت، يسمعه من بَعُد، كما يسمعه من قرب؛ **فليس هذا لغير الله عز وجل ذكره**.

---

(١) الأسنىٰ، شرح الأسماء الحسنىٰ (٢/ ١٧٤-١٧٥). وينظر بحثًا مهمًا، حول النقض علىٰ الأشاعرة في ذلك: عند نجم الدين الطوفي، الحنبلي في: شرح مختصر الروضة (٢/ ١٥-٢٠).

قال أبو عبد الله [البخاري]: وفي هذا دليل أن صوت الله لا يشبه أصوات الخلق، لأن صوت الله جل ذكره يُسمع من بُعْد كما يسمع من قُرب، وأن الملائكة يَصْعَقون من صوته، فإذا تنادىٰ الملائكة لم يصعقوا، وقال ﷻ: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا﴾ [البقرة: ٢٢]، **فليس لصفة الله ند، ولا مثل، ولا يوجد شيء من صفاته في المخلوقين**»[1].

ويجعل ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ) ذلك أصلًا عامًّا في نصوص الشرعية، أنها بينة المراد بنفسها، ليس فيها لبس، ولا حاجة إلىٰ دليل من غيرها يوضح المراد بها، أو يزيل وهمًا -مقدَّرًا- فيها:

«ليس في القرآن لفظ يحتمل معنيين علىٰ السواء لم يُبَيَّن المراد به، ولا لفظ يحتمل المراد به احتمالًا مرجوحًا ولم يبين المراد به؛ بل لا بد أن يقترن به ما يبين المراد، فيصير المراد هو الذي يدل عليه اللفظ مع تلك القرينة، ولا يكون حينئذ مرجوحًا، بل ظاهرًا، أو مقطوعًا به»[2].

---

(١) خلق أفعال العباد، للبخاري (١٣٧) ط التراث، (١٤٩) ط الكويت المحققة (؟!)، والجملة الأخيرة المميزة، سقطت منها، وأثبتها من ط مصر، وقد نقلها علىٰ الصواب -بكمالها- شيخ الإسلام في عدد من كتبه. انظر: درء التعارض (٢/ ٤٢)، شرح الأصفهانية (٣١-٣٢).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (٨/ ٣٩٧) ط المجمع، وانظر أيضًا (٥/ ٤٥٦-٤٥٧) من نفس الطبعة، موضع مهم.

المبحث الثالث

نظرية الحكاية والعبارة في كلام الله

لم يغفل الفكر الأشعري كل هذا الذي حكاه غيرهم، ولم يكن بهم أن يشككوا في هذه الضرورات التي أقر بها غيرهم، وبنىٰ عليها مقالته؛ بيد أنهم، في الوقت نفسه، التزموا للمعتزلة، في الجدل الدائر بينهم، أن: الحرف والصوت، والسور والآيات. . ، كل ذلك من سمات الحدث، وآيات الخلق.

ومن هنا نشأت -في الفكر الأشعري- فكرة (التلاوة) و(المتلوِّ)، و(الحكايةِ) و(المحكيِّ)، والتفريق بينهما. فكل هذا الذي يدعي غيرُهم إثباته، والاحتجاج به لمذهبه: الحرف والصوت. . ، هو كذلك؛ لكنه في هذه (العبارة) و(التلاوة) و(الحكاية)، **وكل هذا محدثٌ مخلوقٌ**؛ وهي أشياء متغايرةٌ: فمرةً عربيَّةً: فتكون قرآنًا، ومرةً عبرانيَّةً: فتكون توراةً، ومرةً سريانيَّةً . . .

وأما (المتلوُّ) و(المحكيُّ) و(المعَبَّرُ عنه): فهو الكلام القديم، القائم بذات الله تعالىٰ، وهذا لا يتغاير، ولا ينقسم، ولا . . .[1]

وهي الفكرة التي حكىٰ الأشعريُّ أصولها عن ابن كلاب، كما نقلناه آنفا، وأخذ بها عامة الأشاعرة، فيما بعد، ونقلوها عن إمام المذهب:

«كلام الله تعالىٰ سمي قرآنا، **لأنه يُقرأ بالعربية** . . .، وكذلك كان يقول في تسمية كلام الله تعالىٰ توراة وزبورا وإنجيلا؛ يسمىٰ بذلك عند حدوث العبارات، علىٰ اختلاف اللغات، وأنه لا يستحق هذه التسميات في الأزل . . .

(١) انظر: الإرشاد، للجويني (١٢٧-١٣٠).

فأما القول بأنه سور وآيات، وأنصاف وأعشار وأسباع، وما جرىٰ مجراه: فإن ذلك في الحقيقة يرجع إلىٰ **(الكتاب)**، وإذا أجريت علىٰ **(الكلام)**: كان توسعًا..»[1].

وهي الفكرة التي يقررها الباقلاني (ت: ٤٠٣هـ) وغيره من متقدمي الأشاعرة، ومتأخريهم، علىٰ السواء[2].

وهكذا آلت الفلسفة الأشعرية إلىٰ التمييز: في الماهية، والخصائص، والأحكام، بين شيئين فيما يسمىٰ: كلام الله؛ حتىٰ ليوشك أن يكون ثم أمران متمايزان تمام التمايز: «ويسميان قرآنًا أيضًا»[3]، والإضافة، أو التخصيص، هي التي تفصل بينهما[4]:

«والقرآن: كلام الله تعالىٰ، غير مخلوق، وعقّب القرآن بـ (كلام الله)، لما ذكره المشايخ من أنه يقال: القرآن كلام الله تعالىٰ غير مخلوق، ولا يقال: القرآن غير مخلوق؛ لئلا يسبق إلىٰ الفهم أن المؤلف من الحروف والأصوات قديم، كما ذهب إليه الحنابلة، جهلا أو عنادا»[5]؟!

يؤرخ أبو القاسم سعد بن عليٍّ الزَّنْجانيُّ(ت: ٤٧١هـ) لابن كلاب (ت: بعد ٢٤٠هـ) عند تعرضه لفرق المبتدعة، من الجهمية، والمرجئة، وغيرهم، ثم يأتي

---

(١) مقالات أبي الحسن، لابن فورك (٦٤)، وانظر ما بعدها. وقارن: البرهان في أصول الفقه، للجويني: ف (١١٥)، حيث يحكي قولًا آخر -بالإضافة إلىٰ هذا- عن الأشعري: أن العبارات، وكلام النفس: كلاهما كلامٌ علىٰ الحقيقة. واختار هذا القول في الإرشاد (١١١).

(٢) انظر: الإنصاف، للباقلاني (٩٧، ١٠٦-١٠٧)، مشكل الحديث، لابن فورك (٣٧٤-٣٧٥)، الأسنىٰ شرح الأسماء الحسنىٰ، للقرطبي (٢/ ١٦١) وما بعدها، أبكار الأفكار، للآمدي (١/ ٣٦٣-٣٦٤).

(٣) شرح أم البراهين (١١٤)، وانظر الفكرة -بوضوح- عند الغزالي في الاقتصاد (٨٠)، والقرطبي في الأسنىٰ (٢/ ١٩٠).

(٤) انظر -أيضًا- توضيح ذلك في تعليق الكوثري علىٰ الإنصاف، للباقلاني: (٢٦) هـ (١).

(٥) شرح النسفية (٢٩٦-٢٩٧)، وانظر: الإرشاد، للجويني (٢٢٣). ويحكي ابن قدامة في بعض مناظراته معهم: «فلما ألزمته بعض الآيات الدالة علىٰ أن القرآن هو هذه السور، قال: فأنا أقول: إن هذا قرآنٌ، ولكن ليس هو القرآن القديم!! قلت: ولنا قرآنان؟! قال: نعم؛ وأي شيء يكون إذا كان لنا قرآنان؟!». انظر: المناظرة لأهل البدع في القرآن (٤٩)، وانظر أيضًا: فتاوىٰ ابن تيمية (١٧/ ٦٩-٧٠).

إلىٰ ذكر ابن كلاب، ونشأته، ويذكر في نصٍّ نفيسٍ له، مقالة ابن كلاب في القرآن:

«وهو الذي يزعم أنْ ليس لله كلامٌ مسموعٌ منه، وأن جبريل لم يسمع من الله شيئًا مما أداه إلىٰ رسله، وأن الذي أُنزِل علىٰ الأنبياء: حكاية كلام الله، وأن كلام الله: ليس بأمرٍ، ولا نهيٍ، ولا خبرٍ، ولا استخبارٍ؛ وإنما يعرف ذلك منه بمعنىٰ آخر. وأنه ليس لله كلماتٌ، وأن كلامه شيءٌ واحدٌ؛ ليس بسورٍ، ولا آياتٍ، ولا كلماتٍ، ولا لغةٍ من اللغات.

فكذَّب، بدءًا[1]، بالقرآن: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾ [الكهف: ١٠٩]، وقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [لقمان: ٢٧].

وأبطل التحدي والإعجاز[2]، في قوله: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ﴾ [هود: ١٣].

وخالف الأمة كلها، في كون ما في الأرض: كلام الله، وكتابه..»[3].

وأما أصول الفكرة، دون تمام نظرية ابن كلاب والأشعري، أو التصريح بنسبتها إليهما؛ فقد وقفنا علىٰ تأريخ مبكر لها في تراث أصحابنا السلفيين الذين نؤرخ لهم.

فاللالكائي (ت: ٤١٨هـ) يروي في كتابه أن داود بن علي، إمام أهل الظاهر (ت: ٢٧٠هـ)، سئل عن القرآن، فقال: «القرآن الذي قاله الله: ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾ [الواقعة: ٧٩]، وقال: ﴿فِى كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ﴾ [الواقعة: ٧٨]: غير مخلوق؛ وأما ما بين أظهرنا يمسه الجنب والحائض، فهو مخلوق»[4].

---

(١) «بدءًا»: رسمت في الأصل: بديا، وأرجو أن تكون كما قرأتها.

(٢) يقول ابن فورك: «وكان يمنع وصف كلام الله، علىٰ الحقيقة، بأنه معجِزٌ..»!! مقالات أبي الحسن (٦٣).

(٣) شرح المنظومة الرائية (ق ٩٠أ).

(٤) شرح أصول أهل السنة (٢/ ٣٦٠، رقم ٦١٣)، وفيه تعليق القاضي أحمد بن كاملٍ، تلميذ الطبري (ت: ٣٥٠هـ) بقوله: «وهذا مذهب الناشئ [أبو العباس، المعتزلي]، وهو كفرٌ بالله العظيم، =

ويروي قوام السنة الأصبهاني (ت: ٥٣٥هـ) عن أبي حاتمٍ الرازي (ت: ٢٧٧هـ)، من محدثي الشافعية، قوله:

«من كلام جهم بن صفوان (ت: ١٢٨هـ)، وحسين الكرابيسي (ت: ٢٤٥هـ)، وداود بن علي (ت: ٢٧٠هـ): أن لفظهم بالقرآن مخلوق، وأن القرآن المنزل علىٰ نبينا محمد ﷺ، مما جاء به جبريل الأمين: **حكاية القرآن**؛ فجَهَّمهم أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، وتابعه علىٰ تجهيمهم علماء الأمصار، طُرّا أجمعون، لا خلاف بين أهل الأثر في ذلك»[(١)].

ومن الواضح أن هذا النص المهم، قد ربط في تأريخه لمقالة (الحكاية) بينها وبين مقالة الجهم بن صفوان؛ مما يوحي بأن الجهم هو المصدر الأول لهذه المقالة.

ومع أن الأشعري (ت: ٣٢٤هـ)، والملطي (ت: ٣٧٧هـ)، لا يذكران عن هذه الفكرة شيئًا في مقالات الجهم، وهما من أشهر وأهم مؤرخيه[(٢)]؛ فإننا نجد الإمام أحمد بن حنبل (ت: ٢٤١هـ) يحكي -أيضًا- عن الجهمية أنهم قالوا:

«يُكَوِّن الله شيئًا، فيعبر عن الله، كما كون شيئًا، فعبر لموسىٰ»[(٣)].

= صحَّ الخبر عن رسول الله ﷺ، أنه: «نهىٰ أن يسافر بالقرآن إلىٰ أرض العدو، مخافة أن يناله العدو»؛ فجعل رسول الله ﷺ: ما كتب في الصحف والمصاحف؛ قرآنًا، فالقرآن علىٰ أي وجهٍ تلي وقرئ؛ فهو واحدٌ، وهو غير مخلوقٌ» اهـ والنص، مع تعليق ابن كامل عليه، رواه -أيضًا- الخطيب البغدادي في تاريخه (٩/ ٣٤٦)، وفي هذه الترجمة نصوصٌ أخرىٰ حول تلك الفكرة، وموقف الإمام أحمد منه لأجل ذلك. وانظر: سير أعلام النبلاء (١٣/ ١٠٠).

(١) الحجة في بيان المحجة (٢/ ١٩٢)، وسبق اللالكائي (٢/ ١٨٠-١٨١) إلىٰ نقل نصٍّ قريبٍ من ذلك، عن بعض كتب أبي حاتمٍ، وانظر: تعليق إسحاق بن راهويه علىٰ كلمة داود، عند اللالكائي: رقم (٦٠٦). ويشير ابن تيميةَ في فتاواه (١٢/ ٤٢١) إلىٰ تسعةٍ من الأئمة، سوىٰ أحمد وإسحاق، يردون هذه المقالة، منهم **أبو عبيدٍ، وأبو ثورٍ**، وهما من أئمة الشافعية، ثم يقول: «وعددٌ كثيرٌ، لا يحصيهم إلا الله، من أئمة الإسلام وهداته»، وانظر: درء التعارض (١/ ٢٦٠)، وانظر ما نقله الذهبي في السير (١٢/ ٢٨٩-٢٩٠) عن محمد بن يحيىٰ الذهلي في ذلك، وتعليق الذهبي عليه.

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين، للأشعري (١/ ٣٣٨)، التنبيه والرد، للملطي (١٢٥-١٣٣).

(٣) الرد علىٰ الزنادقة والجهمية (٢٧٣)، وانظر: (٢٦٥) منه. وانظر أيضًا: مقالات الإسلاميين، للأشعري (٢/ ٢٥٦) حيث ينسب إلىٰ هشام بن الحكم الرافضي مقالةً قريبةً جدًّا من مقالة الأشاعرة في القرآن.

إننا إذا قدرنا أن كلمة (يعبر) -هنا- تشير إلىٰ المعنىٰ الاصطلاحي لفكرة العبارة أو الحكاية، عند الكلابية، فينبغي أن تكون حقيقة المذهبين مختلفة؛ فالجهم -بإجماع مؤرخيه- يقول: إن القرآن مخلوق، وينفي قيام الصفات بذات الله سبحانه[1]، وينفي أن يكون ثمة شيء قديم مع الله، لا الكلام ولا غيره؛ فما حاجته إلىٰ أن يثبت (عبارة) مخلوقة، عن (الكلام القديم)؟!

يبدو أن الأقرب في تفسير هذه النصوص علىٰ تجهيم من قال بذلك: أن الجهم هو أصل القول بخلق القرآن، وأن القول بخلق الألفاظ أو الحروف هو أحد فروع هذا الأصل، فنسب القائل بالحكاية أو اللفظ إلىٰ التجهم، باعتبار ذلك[2].

وكثيرًا ما يحصل التسمح في نسبة بعض المقالات إلىٰ مذهب الجهم نفسه، وإن لم تلك المقالة منصوصة عنه بعينها[3]، أو مما تقتضيها منصوصاته؛ هذا إن صحت لنا الرواية بشيءٍ من (نصه)، أصلًا؛ «لكن: حمَّلوه أكثر مما حَمله .. لكون محله أقبلَ لذلك من غيره»[4].

ومن هذا المنطلق في تفسير مثل ذلك المنقول، يعلق شيخ الإسلام أبو عثمان الصابوني (ت: ٤٤٩هـ) علىٰ ما رواه ابن جرير الطبري (ت: ٣١٠هـ) عن الإمام أحمد (ت: ٢٤١هـ): «من قال لفظي بالقرآن مخلوق: فهو جهمي..»[5]، بقوله:

---

(١) انظر: منهاج السنة النبوية، لابن تيمية (٢/ ٢٥١).

(٢) انظر ما ذكرته حول مصطلح التجهم، ومدلولاته، في: أصول الدين عند الإمام الطبري (٢٤٢) ومصادره، وأيضًا: التسعينية، لابن تيمية (١/ ٢٦٥، ٢٧٠).

(٣) إن الدارمي يحكي مقالة لمخالفه ويردها: «وأما قولك في القراءة والقارئ والمقروء، وأن لكل شيءٍ منه معنًى علىٰ حدةٍ، فهذا أمر مذاهب اللفظية، لا ندري من أين وقعْتَ عليه، وكيف تقلَّدتَه؟! فمرةً أنت جهميٌّ، ومرةً واقفيٌّ، ومرةً لفظيٌّ؟!» الرد علىٰ بشر (٢٠٧)، وهو نصٌّ مفيدٌ في تفريق الدارمي بين المقالتين، واستغرابه لمن جمع بينهما.

(٤) علىٰ حد تعبير ابن تيمية في شأن الحلاج، وما ينسب إليه. انظر: الاستقامة (١/ ١١٩)، وقارن: بيان تلبيس الجهمية (٨/ ٣٩٤) ط المجمع، حيث يذكر أن ما لم يبتدعه الجهم: لا يضيفه السلف إلىٰ الجهمية!

(٥) انظر: صريح السنة، للطبري: ف (٣١، ٣٢)، وأيضًا: أصول الدين عند الإمام الطبري (٢٣٤-٢٣٩).

«والذي حكاه عن أحمد، رضي الله عنه وأرضاه: أن اللفظية جهمية، فصحيح عنه، وإنما قال ذلك لأن جهمًا وأصحابه صرحوا بخلق القرآن، والذين قالوا باللفظ: تدرجوا به إلىٰ القول بخلق القرآن، وخافوا أهل السنة -في ذلك الزمان- من التصريح بخلق القرآن، فذكروا هذا اللفظ، وأرادوا به أن القرآن بلفظنا مخلوق، فلذلك سماهم أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: جهميَّةً، وحكي عنه -أيضًا- أنه قال: **اللفظية شر من الجهمية**»[1].

إن هذا الموقف المنكر لإطلاق القول بأن اللفظ بالقرآن مخلوق[2]، قد سبق إليه غير واحد من الشافعية[3]؛ فأبو بكر الإسماعيلي (ت: ٣٧١هـ) يقول في رسالته في اعتقاد أهل الحديث:

«ويقولون: القرآن كلام الله غير مخلوق، وإنه كيفما تصرف، بقراءة القارئ له، وبلفظه، ومحفوظًا في الصدور، متلوا بالألسن، مكتوبًا في المصاحف: غير مخلوق. ومن قال بخلق اللفظ بالقرآن، يريد به القرآن: فقد قال بخلق القرآن»[4].

وقبل أن يذكر الصابوني النص الذي نقلناه عنه، في بيان موقف الإمام أحمد من اللفظية، ويعرض تحليله الكلامي لهذا الموقف، يستعين بنصين شافعيين مهمين لتقرير موقفه العام من هذه المسألة: أولهما لأحد محدثيهم، من السلفيين الذين نؤرخ لهم، وهو أبو بكر الإسماعيلي الذي نقلنا كلامه الآن، ثم يذكر عقبه النص الآخر، لأحد متكلمي الشافعية الأشاعرة؛ استعان به احتجاجًا علىٰ موافقيه من أهل الكلام، وإلزامًا لهم:

---

(١) عقيدة السلف وأصحاب الحديث (١٧٢-١٧٣).

(٢) ينظر -أيضًا- حول قضية اللفظ وأثرها: الاختلاف في اللفظ، لابن قتيبة (٢٠)، وأيضًا: أصول الدين عند الإمام الطبري (٢٣٤-٢٣٩).

(٣) يروي اللالكائي ذلك عن الإمام الشافعي نفسه. انظر: شرح أصول أهل السنة (٢/ ٣٥٤ - رقم ٥٩٩)، وقارن: منهج الإمام الشافعي في العقيدة (٢/ ٣٦٧)، محمد العقيل، حيث يذكر أنه ليس للإمام شيء في ذلك، ثابت السند. وقد اعتنىٰ بهذه القضية من الشافعية: ابن أبي حاتمٍ، الذي أفرد بابًا في كتابه: الرد علىٰ الجهمية، في ذكر من وصف من قال بخلق اللفظ، بأنهم جهميةٌ. انظر: فتح الباري، لابن حجر (١٣/ ٥٠١).

(٤) اعتقاد أهل السنة، للإسماعيلي: ف (١٩)، وانظر: الرد علىٰ بشر المريسي، للدارمي (٢٠٥-٢٠٧)، وانظر أيضًا ما نقله اللالكائي عن أبي ثورٍ وأبي عبيدٍ: شرح أصول أهل السنة (٢/ ٣٥٦-٣٥٧).

«.. **وذكر ابن مهدي الطبري (ت: ٣٨٠هـ)** في كتابه (الاعتقاد) الذي صنفه لأهل هذه البلاد[1]: أن مذهب أهل السنة والجماعة: القول بأن القرآن كلام الله سبحانه، ووحيه وتنزيله، وأمره ونهيه: غير مخلوق، ومن قال مخلوق فهو كافر بالله العظيم.

وأن القرآن في صدورنا محفوظ، بألسنتنا مقروء، في مصاحفنا مكتوب، وهو الكلام الذي تكلم الله ﷻ به. ومن قال: إن القرآن بلفظي مخلوق، أو: لفظي بالقرآن مخلوق، فهو جاهل ضال، كافر بالله العظيم».

ثم إن الصابوني (ت: ٤٤٩هـ) عقب هذا النقل عن ابن مهدي بقوله:

«وإنما ذكرت هذا الفصل بعينه من كتاب ابن مهدي، لاستحساني ذلك منه؛ فإنه اتبع السلف من أصحاب الحديث فيما ذكره، مع تبحره في علم الكلام، وتصانيفه الكثيرة فيه، وتقدمه وتبرزه عند أهله»[2].

ومن الواضح هنا أن مراد الصابوني بهذا النص: الاحتجاج علىٰ من وافق ابن مهدي في أصول الكلام، وهم الأشاعرة، بمقالة أحد مقدَّميهم.

ثم إن هذا النص بيِّنٌ، أيضًا، في الاختلاف المنهجي -في تحليل الصابوني علىٰ الأقل- حيال هذه المسألة بين: السلف وأصحاب الحديث، الذين نصر ابن مهدي رأيهم في هذه المسألة، وأهل الكلام الذين ينتمي إليهم ابن مهدي، الشيخ الأشعري القديم!!

❀ ❀ ❀

وأما بعد اشتهار مقالة الأشعرية في ذلك، فقد ظهر نقدها، والاحتجاج عليها، بصورة أوضح في مصنفات الشافعية:

وقد كانت صيغة أول نقد وقفنا عليه، عند أصحابنا السلفيين: (حَدِّية)،

---

(١) يعني: بلاد جيلان، التي ألف لأهلها الإسماعيلي رسالته، التي نقل عنها قبل هذا النص مباشرةً.

(٢) عقيدة السلف وأصحاب الحديث (١٦٩-١٧٠)، وقارن: تأويل الآيات المشكلة، لابن مهدي (٢٤٥-٢٤٦) حيث يشير إلىٰ هذه المسألة، إلا أن المخطوط ينقطع، قبل أن تنتهي المسألة. وقد ذكر محقق كتاب الصابوني أنه لم يعثر علىٰ كتاب ابن مهدي، ولم يذكره -أيضًا- محقق تأويل الآيات المشكلة، لابن مهدي. انظر: ص(١٧) من مقدمته.

فاصلة بين المقالة السلفية، والمقالة الأشعرية، التي كان الباقلاني أبرز من يمثلها في هذه المدة. نجد ذلك النقد المبكر عند الشيخ الإمام، أبي حامد الإسفرائيني، شيخ الطريقة العراقية في المذهب الشافعي (ت: ٤٠٦هـ) الذي يقول:

«مذهبي ومذهب الشافعي وفقهاء الأمصار: أن القرآن كلام الله غير مخلوق، ومن قال مخلوق فهو كافر، والقرآن حمله جبريل مسموعًا من الله تعالىٰ، والنبي ﷺ سمعه من جبريل، والصحابة سمعوه من رسول الله ﷺ، وهو الذي نتلوه نحن بألسنتنا، وفيما بين الدفتين، وما في صدورنا، مسموعًا ومكتوبًا ومحفوظًا ومنقوشًا، وكل حرف منه -كالباء والتاء- كله كلام الله غير مخلوق، ومن قال (مخلوق) فهو كافر، عليه لعائن الله والملائكة والناس أجمعين».

«ويقول: اشهدوا علي بأن القرآن كلام الله غير مخلوق، كما قاله الإمام ابن حنبل، لا كما يقوله الباقلاني، وتكرر لك منه جمعات، فقيل له في ذلك، فقال: حتىٰ ينتشر في الناس وفي أهل الصلح، ويشيع الخبر في أهل البلاد: أني بريء مما هم عليه -يعني الأشعرية- وبريء من مذهب أبي بكر بن الباقلاني، فإن جماعة من المتفقهة الغرباء يدخلون علىٰ الباقلاني خفية ويقرؤون عليه فيفتنون بمذهبه: فإذا رجعوا إلىٰ بلادهم أظهروا بدعتهم لا محالة، فيظن ظان أنهم مني تعلموه قبل، وأنا ما قلته، وأنا بريء من مذهب الباقلاني وعقيدته»[1].

ثم يأتي بعده اللالكائي (ت: ٤١٨هـ)، ويترجم فصلًا في: «سياق ما دل من الآيات من كتاب الله تعالىٰ، وما روي عن رسول الله ﷺ، والصحابة والتابعين، علىٰ أن القرآن تكلَّم الله به علىٰ الحقيقة، وأنه أنزله علىٰ محمَّدٍ ﷺ، وأمره أن يتحدَّىٰ به، وأن يدعو الناس إليه، **وأنه القرآن علىٰ الحقيقة**، متلوٌّ في المحاريب، مكتوبٌ في المصاحف، محفوظٌ في صدور الرجال، **ليس بحكايةٍ ولا عبارةٍ عن قرآنٍ، وهو قرآنٌ واحدٌ**: غير مخلوقٍ، وغير مجعولٍ ومربوبٍ،

---

(١) نقل ذلك عنه الشيخ أبو الحسن الكرجي، في كتابه (الفصول في الأصول)، وهو كتابٌ مفقودٌ من قديمٍ، لكن حفظ لنا هذه النصوص شيخ الإسلام في: درء التعارض (٩٥-٩٧)، شرح الأصفهانية (٢٤٢-٢٤٣) ط السعوي، التسعينية (٣/ ٨٨٠-٨٨١).

بل هو صفةٌ من صفات ذاته، لم يزل به متكلِّمًا، ومن قال غير هذا فهو كافرٌ ضالٌّ مضلٌّ مبتدعٌ، مخالفٌ لمذاهب السنة والجماعة».

وبعد أن يذكر اللالكائي طائفةً من الآيات القرآنية، التي تدل علىٰ ما قرره، يقول:

«فأخبر الله تعالىٰ في جميع هذه الآيات أنه مُنَزَّل، وأشار إلىٰ جملتها تارة، وإلىٰ آياتها تارة؛ **فمن قال: إن القرآن هو الذي في السماء فقد خالف الله ورسوله، ورد معجزات نبيه، وخالف السلف من الصحابة والتابعين والخالفين لهم من علماء الأمة**»[1].

والفكرة الرئيسة التي يدور عليها تقرير اللالكائي واستدلاله، هي رفض الثنائية التي أنتجها الفكر الكُّلابي الأشعري في النظر إلىٰ القرآن، وإبطال فكرة العبارة والحكاية التي حمل عليها ما هو موجود بأيدي الناس من كلام الله تعالىٰ. وهو أمر يتتابع عليه تقرير الشافعية الذين نؤرخ لهم:

فالبغوي (ت: ٥١٦هـ) يحتج علىٰ ردها بقول النبي ﷺ: «**زَيِّنوا القرآنَ بأصواتِكم**»:

«وفيه دليل أن المسموع من قراءة القارئ هو القرآن، **وليس بحكاية القرآن**»[2].

وسوف نجد في هذه الحقبة الزمنية التي نؤرخ لها، أحد أهم النصوص التأريخية النقدية (الشافعية)، لمقالة الأشاعرة، عند الإمام أبي القاسم سعد بن عليٍّ الزَّنْجانيِّ (ت: ٤٧١هـ)؛ فبعد أن ينتهي من كلامه عن ابن كلاب، ونظرية الحكاية لديه، وقد نقلناه آنفا، يصله بمقالة الأشعري، ويجعلهما جميعًا، من (اللفظية):

«**وكان هو، والأشعري، وغيرهم من اللفظية**: يزعمون أن كلام الله في الحقيقة-: لا يكون عربيًّا، ولا عبرانيًّا، ولا سريانيًّا، ولا بلغة من اللغات، ولا يجوز أن يكون سورا ولا آيات، ولا ذا أجزاء، ولا أعداد، ولا يجوز نزوله

---

(١) شرح أصول أهل السنة (٢/ ٣٣٠-٣٣٣)، وانظر أيضًا: عقيدة السلف، للصابوني (١٦٥-١٦٧).

(٢) شرح السنة، للبغوي (٤/ ٤٨٦)، والحديث رواه أبو داود (١٤٦٨) والنسائي (١٠١٥) وغيرهما.

إلىٰ أحد من الأنبياء، في الحقيقة، ولا وجوده في محل، لا قلب، ولا لسان، ولا صحيفة.

وذكر ابن فورك في كتابه (مجرد قول الأشعري): أنه كان يقول: إن (كتاب الله) غير (كلامه)، وإن الأعداد والأجزاء: في الكتاب، لا في الكلام. وإن القرآن، والتوراة، والإنجيل، والزبور: تسمياتُ العباراتِ المنزلة، باللغات المختلفة. وكلام الله: لا يستحق شيئًا من هذه التسميات»[1].

وأما قِوام السنة الأصبهاني (ت: ٥٣٥هـ) فإنه يعقد فصلًا: «في بيان خطأ من أنكر أن يكون في المصحف القرآن»، يورد فيه طائفة من أدلة أهل السنة علىٰ رد كلام الأشاعرة والكلابية في هذه المسألة، ثم يقول فيه:

«**وإن قال المبتدع**: ليس فيه قرآن فقد خالف الإجماع أنه مصحفُ القرآنِ؛ ولا يجوز أن يسمىٰ مصحف القرآن، وليس فيه قرآن، لأنه لو لم يكن فيه قرآن، كان من سماه مصحف القرآن: كاذبا.

ولأن الشيء، لا يضاف إلىٰ الشيء حقيقة، وأحدهما معدوم غير موجود؛ فإضافة المصحف إلىٰ القرآن؛ إنما يصح حقيقة، إذا كان فيه القرآن في الحالِ؛ لأن الحروف والكلمات، والآيات والسور المكتوبة في المصحف وغيره: من نفس القرآن، وعينه؛ لأنها حروفه وكلماته، وسوره، وإذا عُدّت قيل: عدت حروف القرآن وكلماته، حتىٰ لو أن حالفًا حلف أنه لا يتلفظ بالقرآن، أو بآية من آياته، أو سورة من سوره، فقرأ الكتابة أو تلفظ بتلك الحروف أو ببعض ذلك: كان حانثا في يمينه؛ لأنه تلفظ بما هو قرآن»[2].

ثم يعقد فصلًا: «في بيان أن المتلو والمكتوب والمسموع من القرآن: كلام الله الذي نزل به جبريل ﵇، من عند الله ﷻ، علىٰ قلب محمد ﷺ»[3].

ويورد الأصبهاني طائفة من النصوص التي يستدل بها لذلك، ثم يعود إلىٰ المسألة في موطن آخر، بل مواطن عديدة، علىٰ طريقته المعتادة في هذا الكتاب:

---

(١) شرح المنظومة الرائية (ق ٩٠ أ-ب). وانظر ما حكاه ابن فورك في: مقالات أبي الحسن (٦٤).

(٢) الحجة في بيان المحجة (٢/ ١٦١، ١٦٤).

(٣) الحجة في بيان المحجة (٢/ ١٦٥)، وانظر أيضًا: الحجة (١/ ٢٥٣) وما بعدها.

«قال أصحاب الحديث وأهل السنة: إن القرآن المكتوب الموجود في المصاحف، والمحفوظ الموجود في القلوب: هو -حقيقة- كلام الله ﷿، **بخلاف ما زعم قومٌ أنه عبارةٌ عن حقيقة كلام الله، القائمِ بذات الله ﷿، ودلالةٌ عليه، والذي هو في المصحف محدَثٌ، وحروفه مخلوقةٌ**.

ومذهب علماء السنة وفقهائهم: أنه الذي تكلم الله به، وسمعه جبريل من الله، وأدىٰ جبريل إلىٰ النبي ﷺ، وتحدَّىٰ به النبي ﷺ، وجعلَه الله ﷿ دلالةً علىٰ صدق نبوَّته ومعجزةً، وأدىٰ النبي ﷺ، إلىٰ الصحابة رضوان الله عليهم، حسب ما سمعه من جبريل ﷺ، ونقله السلف إلىٰ الخلف، قرنًا بعد قرنٍ . . .»[1].

ويعقد فصلًا في: «أن القرآن نزل بلغة العرب، وأن التوراة نزلت بالعبرانية والإنجيل نزل بالسريانية؛ **خلاف ما قالت المبتدعة**»[2].

ومعلوم: من هم المبتدعة الذين يعنيهم قوام السنة هنا؛ ولذلك يصرح في موطن آخر بنسبة هذا القول المخالف للأشعرية، فيقول:

«وقالت الأشعرية: كلام الله واحدٌ، وقالوا: ما بين اللوحين؛ عبارةٌ عن كلام الله، وحكايةٌ عنه»[3].

ولا يمنعه فقهه الشافعي، وكون غالب أئمة الأشاعرة الذين يرد عليهم، شافعيةً كذلك؛ لا يمنعه ذلك من أن يستعين بنصوص كلامية لبعض الحنابلة، في رد فكرة الأشعرية[4]؛ وهو الأمر الذي يعود بنا إلىٰ الفكرة التي تطرقنا إليها آنفا؛ من انفكاك الجهة بين الأشعرية والشافعية[5]، وتغير الولاءات والانتماءات في البحث الكلامي، عما يقتضيه البحث الفقهي، ومذهبيته.

---

(١) الحجة (١/ ٣٦٨)، وذكر بعدها مجموعةً من النصوص الدالة علىٰ ذلك.

(٢) الحجة (١/ ٣٢٤) وما بعدها.

(٣) الحجة (٢/ ١٨٩) وانظر: (١/ ٢٩١، ٣٢٩، ٤٠٠) ومواطن أخرىٰ منه.

(٤) انظر: الحجة (١/ ٢٦٣-٢٦٥، ٣٢٩-٣٣٤).

(٥) لشيخ الإسلام جوابٌ مهمٌّ، حول مذهب الشافعي في القرآن، وكلام الله. ينظر: جامع المسائل (٩/ ٢١) وما بعدها.

وأما يحيىٰ بن أبي الخير العمراني (ت: ٥٥٨هـ) فإنه يشير إلىٰ موقف الأشاعرة علىٰ وجه الإجمال، باعتباره موقفا مخالفا لما قرره من أصل أهل الحديث في ذلك:

«كلام الله هو القرآن، وهو هذه السور التي هي آيات، لها أول وآخر، وهو القرآن المنزل بلسان العرب، تكلم الله به بحروف، لا كحروفنا، وصوت يُسمع، لا كأصواتنا، وهو صفة لله، قديم بقدمه، غير مخلوق.

وقال جهم والمعتزلة والقدرية: هو مخلوق . . .

وقالت الكلابية والأشعرية: كلام الله الذي ليس بمخلوقٍ: هو معنًى قائمٌ بنفسه، لا يفارق ذاته، وهذا القرآن المتلوَّ المسموع عبارةٌ وحكايةٌ عن الكلام القائم بنفسه . . .»[١].

❁ ❁ ❁

انتهت الفلسفة الأشعرية إذًا، في تحليل خصومهم[٢]، وفي نصوصهم الأصلية أيضًا، إلىٰ تلك الثنائية التي تفصل بين ذينك الجانبين في شأن الكلام: العبارة الموجودة بين أيدينا، والجانب الآخر: المُعَبَّر عنه القائم بذاته سبحانه.

وإذا كنا قد رأينا في بحثنا للصفات الخبرية، أن فكرة الأشاعرة في حصر الصفات في سبع فقط، أو ثمان، وتأول ما عدا ذلك؛ قد ظهر صداها وأثرها في الوسط الفلسفي؛ فإن ابن رشد (ت: ٥٩٥هـ) يعود هنا مرةً أخرىٰ، ليقع في شِراك فكرة خصومه عن الكلام، والتمييز فيه بين جانبين: اللفظ، والمعنىٰ النفسي:

«فقد تبين لك أن القرآن، الذي هو كلام الله، قديم؛ وأن اللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه، لا لبشر.

وبهذا باين لفظ القرآن الألفاظ التي يُنْطق بها في غير القرآن، أعني: أن هذه الألفاظ هي فعل لنا بإذن الله، وألفاظ القرآن هي خلق الله . . .

---

(١) الانتصار في الرد علىٰ القدرية (٢/ ٥٤١-٥٤٤). ثم يتوسع العمراني بعد ذلك في رد هذه المقالة. انظر: (٢/ ٥٥٤) وما بعدها.

(٢) انظر -أيضًا- في نقد هذه الفكرة، خارج السياق الشافعي: جزء في الأصول، لابن عقيلٍ الحنبلي (٦٤)، المناظرة في القرآن، لابن قدامة (٣٦-٤٠)، فتاوىٰ ابن تيمية (١٢/ ١١٧) وما بعدها.

ومن نظر إلىٰ اللفظ دون المعنىٰ؛ أعني: لم يُفَصِّل الأمر، قال: إن القرآن مخلوق.

ومن نظر إلىٰ المعنىٰ الذي يدل عليه اللفظ، قال: إنه غير مخلوق.

والحق هو الجمع بينهما».

وبعد أن يعرض ابن رشد فكرته علىٰ هذا النحو الذي سقناه، ولم نلمس فيه أيةَ جِدَّة أو زيادة علىٰ ما قرره الأشعرية قبله، يعرض فكرتي الأشعرية والمعتزلة في صورة نقدية، غير أن نظرته النقدية لا تلفت إلا إلىٰ بحث الأشعرية في شأن المعنىٰ النفسي، دون كلامهم عن الألفاظ المعبرة عنه، والحروف والأصوات، ثم يقول في آخر ذلك:

«فالأشعرية لما شرطت أن يكون الكلام -بإطلاقٍ- قائمًا بالمتكلِّم، أنكرت أن يكون المتكلم فاعلا للكلام، بإطلاق.

والمعتزلة لما شرطت أن يكون المتكلم فاعلًا للكلام بإطلاق، أنكرت كلام النفس.

وفي قول كل واحدة من الطائفتين جزء من الحق، وجزء من الباطل، علىٰ ما لاح لك من قولنا»[1].

وإذا صح لنا أن نستعير لغة ابن رشد، فسوف نقول هنا: إن نقده يصدق علىٰ المعتزلة، ويكذب علىٰ الأشعرية!!

فالأشعرية لم يقولوا: إن الألفاظ، أو الحروف والأصوات: قديمة، ولا قائمة بذاته سبحانه؛ بل قالوا: إنها مخلوقة، كما قدمنا عنهم.

وهذه الألفاظ والأصوات: ليست كلامًا بإطلاق؛ لكن هل تسمىٰ كلامًا مجازًا، أو هي -مع المعنىٰ النفسي-: كلاهما حقيقة؟

ليس هذا من بحثنا الآن؛ لكن حسبُنا أن نقول: إنهم جمعوا بين الأمرين، كما أراد ابن رشد أن يجمع، وميزوا بينهما قبله!!

---

(١) انظر: مناهج الأدلة (١٦٣-١٦٤). وينظر نقد شيخ الإسلام لهذا الموضع من كلام ابن رشدٍ، في: درء التعارض (١٠/ ٢٢٠-٢٢٤).

وكان من توابع ذلك التمييز أن كلًّا من الجانبين متميِّز في خصائصه وأحكامه عن الآخر، كما أسلفنا؛ فالقائم بالذات، المعبَّر عنه، لا ينزل حقيقةً، وإنما النَّازل هو العبارة والحكاية:

«والمنزول به: هو اللغة العربية، التي تلا بها جبريل عليه السلام، ونحن نتلو بها إلىٰ يوم القيامة. .، والنازل علىٰ الحقيقة، المتنقل من قطرٍ إلىٰ قطرٍ: قول جبريل عليه السلام. .»[1]؛ «فالمعنيّ بالإنزال: أن جبريل صلوات الله عليه، أدرك كلام الله تعالىٰ، وهو في مقامه، فوق سبع سموات، ثم نزل إلىٰ الأرض، **فأفهم الرسول ﷺ: ما فهمه** عند سدرة المنتهىٰ، **من غير نقل لذات الكلام**»[2].

وخلاصة ذلك كله أن «المُنَزَّل علىٰ القلب هو المعنىٰ، دون اللفظ»[3]؟!

وتتكرر إشكالية نزول القرآن، مرةً أخرىٰ في: كون القرآن في المصاحف حقيقة؛ «فإن إنزال القرآن ليس هو علىٰ معنىٰ النقل والتحويل، لاستحالة الانتقال علىٰ الكلام، وإنما هو بمعنىٰ الإعلام والإسماع والإفهام»[4].

❁ ❁ ❁

وكان من توابع ذلك؛ أن فرقت الفلسفة الأشعرية بين كون الكلام **(مكتوبًا)** في المصاحف، وبين كونه **(موجودًا)** فيها؛ فإن كتابة القرآن في المصحف -حقيقة- هي مثل كتابة النبي ﷺ، في الكتب السابقة: ليس معناه أن شخص النبي ﷺ، كان موجودا في هذه الكتب:

«وكان يقول: إن كلام الله تعالىٰ مكتوب علىٰ الحقيقة بكتابة حادثة في اللوح المحفوظ. .، فأما القول بأنه موجود مع الكتابة في محلها: فمحال عنده؛ لأجل أنه ليس شرط كون الشيء مكتوبا، كونه مع الكتابة في محلها . . .، وكان يجري ذلك عنده مجرىٰ مذكور، ومعلوم: في أنه لا يقتضي

---

(١) الإنصاف، للباقلاني (٩٧).

(٢) الإرشاد، للجويني (١٣٠).

(٣) شرح المقاصد (٤/ ١٥٥).

(٤) مشكل الحديث، لابن فورك (٢١٨).

وجوده في محل العلم به والذكر له»[1].

ويبدو أن إشكالية كون القرآن في المصحف كانت قد عرفت قبل أبي الحسن؛ إما من خلال نظرية ابن كلاب، أو من خلال فلسفة غيره، ممن قالوا بفكرة اللفظ والحكاية، علىٰ ما ألمحنا إليه من قبل.

يقول ابن قتيبة (ت: ٢٧٦هـ)، في إشارة إلىٰ انتشار هذه الفكرة في الوسط الكلامي، وبيان موقفه منها: «ولسنا نشك في أن القرآن في المصاحف، علىٰ الحقيقة، لا علىٰ المجاز، كما يقول أصحاب الكلام: إن الذي في المصحف **دليل علىٰ القرآن، وليس به**»[2]!!

يستعين الغزالي (ت: ٥٠٥هـ) لتوضيح هذه الفكرة التي يذكرها في كتبه الكلامية، أو ربما للبرهنة عليها وتصحيحها، بفكره الفلسفي، وربما كان ذلك من البرهان اللائق بحال الخاصة:

«**اعلم أن كل شيء فله في الوجود أربع مراتب**: وجود في الأعيان، ووجود في الأذهان، ووجود في اللسان، ووجود في البياض المكتوب عليه؛ كالنار مثلا: فإن لها وجودا في التنور، ووجودا في الخيال والذهن، وأعني بهذا الوجود: العلم بنفس النار وحقيقتها، ولها وجود في اللسان، وهي الكلمة الدالة عليه، أعني: لفظ النار، ولها وجود في البياض المكتوب عليه بالرقوم.

والإحراق صفة خاصة للنار، كالقِدَم للقرآن ولكلام الله تعالىٰ، والمُحْرِق من هذه الجملة: الذي في التنور، دون الذي في الأذهان وفي اللسان وعلىٰ البياض؛ إذ لو كان المُحرِق في البياض أو اللسان: لاحترق . . .

فكذلك القدم: وصف كلام الله تعالىٰ، كالإحراق: وصف النار؛ وما يطلق عليه اسم القرآن وجوده أربع مراتب:

---

(١) مقالات أبي الحسن الأشعري، لابن فورك (٦٢)، وانظر: شكاية أهل السنة، للقشيري -ضمن طبقات الشافعية- (٣/ ٤١٧-٤١٨)، الاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي (٧٩-٨٠).

(٢) تأويل مختلف الحديث، لابن قتيبة (١٨٣)، وقارن: مشكل الحديث، لابن فورك (٤٢٨-٤٢٩) حيث يقرر هذه الفكرة، وانظر تصريح الغزالي بأن الذي في المصحف دليلٌ علىٰ صفة الكلام، لا ذات الكلام: الاقتصاد في الاعتقاد (٨٠)، وأيضًا: شرح الكبرىٰ، للسنوسي (٢٧١)، وانظر أيضًا: المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار (٣٢٨) حيث يقرر نفس الفكرة.

أولها، وهي الأصل: وجوده قائما بذات الله تعالىٰ .. **والقدم وصف خاص لهذا الوجود**، والثانية: وجوده العلمي في أذهاننا عند التعلم قبل أن ننطق به بلساننا، ثم وجوده في لساننا بتقطيع أصواتنا، ثم وجوده في الأوراق بالكتب . . .

واسم النار يطلق علىٰ: ما في التنور، وما في القلب، وما في اللسان، وما علىٰ القرطاس، لكن باشتراك الاسم؛ فأطلق علىٰ ما في التنور حقيقة، **وعلىٰ ما في الذهن من العلم**، لا بالحقيقة، لكن بمعنىٰ أنه صورة محاكية للنار الحقيقي، كما أن ما يرىٰ في المرآة يسمىٰ إنسانا ونارا، لا بالحقيقة، ولكن بمعنىٰ أنها صورة محاكية للنار الحقيقي والإنسان. **وما في اللسان** من الكلمة يسمىٰ باسمه، بمعنىٰ ثالث، وهو أنه دلالة علىٰ ما في الذهن، وهذا يختلف بالاصطلاحات، والأول والثاني لا اختلاف فيهما. وما في القرطاس: يسمىٰ نارا بمعنىٰ رابع، وهو أنها رقوم تدل بالاصطلاح علىٰ ما في اللسان»[١].

ثم يمضي أبو حامد في تأكيد وجهة نظره في أن القديم من هذه المراتب فقط هو القائم بنفس الله تعالىٰ، وهو المراد بالإطلاق الحقيقي، وأن ما سواه فإطلاقه من باب اشتراك اللفظ، وأنه -في نفسه- ليس قديمًا. وتقرير أن الاستعانة بهذه الفكرة هو بحث برهاني يليق بحال الأذكياء، وأما غيرهم فإنهم يُصرفون عن هذ التدقيق، لئلا تتشوش عقائدهم!!

إن هذه الفكرة التي كررها الغزالي في أكثر من كتاب[٢]**، ليست نتاجًا غزاليًّا خالصًا**، كما قد توهمه إشارة ابن رشد إليها[٣]؛ بل هي فكرة دائرة في

---

(١) انظر: إلجام العوام عن علم الكلام (٦١-٦٥) ط الأزهرية (=٢/ ١١٢-١١٥) ط الجندي، ضمن مجموع، وانظر نفس الفكرة عند السنوسي في شرح الكبرىٰ (٢٧١-٢٧٢).

(٢) يذكر نفس المراتب، دون التمثيل بمسألة الكلام، في: معيار العلم (٣٧-٤٠)، والمستصفىٰ (١/ ٢١-٢٢)، وأما في فيصل التفرقة فهي عنده خمس مراتب: ذاتيٌّ وحسيٌّ وخياليٌّ وعقليٌّ وشبهيٌّ. انظر: فيصل التفرقة، ضمن القصور العوالي (١/ ١٢٩-١٣٥)، وفي الاقتصاد (٨٠) يذكر مثال القرآن بالنار، دون ذكر مراتب الوجود.

(٣) انظر: فصل المقال (٤٦)، وقارن: تلخيص كتاب العبارة (٥٧-٥٨).

الوسط المنطقي والفلسفي، قبله وبعده[1].

بل إننا نراها عند واحد من كبار فقهاء الشافعية المنافرين لعلم الكلام، بلهَ المنطقَ والفلسفةَ، وهو أبو حامد الإسفراييني (ت: ٤٠٦هـ)[2]، وإن كنا لم نقف علىٰ تنزيله لمسألة الكلام علىٰ هذه المراتب.

ويستخدم ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ) نفس الفكرة المنطقية في تقسيم مراتب الوجود، وربما كساها ثوبًا قرآنيًا[3]، علىٰ حد صنيع غريمه الغزالي في منطقه[4]، وإن كان يختار للكلام مرتبة وجودية أخرىٰ، تختلف عن تلك التي اختارها الغزالي:

«من زعم أن القرآن محفوظ في الصدور، كما أن الله معلوم بالقلوب، وأنه متلو بالألسن، كما أن الله مذكور بالألسن، وأنه مكتوب في المصحف كما أن الله مكتوب، وجعل ثبوت القرآن في الصدور والألسنة والمصاحف، مثل ثبوت ذات الله تعالىٰ في هذه المواضع، فهذا أيضًا مخطئ في ذلك؛ فإن الفرق بين ثبوت الأعيان في المصحف وبين ثبوت الكلام فيها بيِّنٌ واضح.

فإن الموجودات لها أربع مراتب: مرتبة في الأعيان، ومرتبة في الأذهان، ومرتبة في اللسان، ومرتبة في البنان؛ فالعلم يطابق العين، واللفظ يطابق العلم، والخط يطابق اللفظ.

فإذا قيل: إن العين في الكتاب، كما في قوله: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ﴾ [القمر: ٥٢]، فقد علم أن الذي في الزبر إنما هو الخط المطابق للعلم؛ فبين الأعيان وبين المصحف مرتبتان، وهي اللفظ والخط.

---

(١) انظر: التقريب لحد المنطق، لابن حزم -ضمن رسائله- (٤/ ٩٥-٩٧). وانظر أيضًا: شرح الطوسي علىٰ الإشارات (١/ ١٣١)، البصائر النصيرية في علم المنطق (٨٥)، ويذكرها ابن قدامة الحنبلي في روضة الناظر، له (١/ ٤٢) تبعا لأصله: المستصفىٰ، والزركشي في: البرهان في علوم القرآن (١/ ٣٧٧)، دون عزوٍ إلىٰ مصدرٍ أو قائلٍ. وقارن: كتاب الحروف، للفارابي: ف (٢٨-٣١).

(٢) نقله الزركشي في: البحر المحيط في أصول الفقه (١/ ٩٢)، وانظر حول موقف أبي حامد من المتكلمين، والباقلاني خصوصًا: درء التعارض (٢/ ٩٦-٩٨).

(٣) انظر: مجموع الفتاوىٰ (١٢/ ٣٨٥)، وأيضًا (٢/ ٤٧٠).

(٤) انظر: مقارنة بين ابن تيمية والغزالي، محمد رشاد سالم (٢٧).

وأما الكلام نفسه فليس بينه وبين الصحيفة مرتبة، بل نفس الكلام يُجعل في الكتاب، وإن كان بين الحرف الملفوظ والحرف المكتوب فرق من وجه آخر.

إلا إذا أريد أن الذي في المصحف هو ذكره والخبر عنه، مثل قوله تعالىٰ: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ﴾ [الشُّعَرَاءِ: ١٩٢، ١٩٣]، إلىٰ قوله: ﴿وَإِنَّهُۥ لَفِى زُبُرِ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٩٦﴾ أَوَلَمْ يَكُن لَّهُمْ ءَايَةً أَن يَعْلَمَهُۥ عُلَمَٰٓؤُا۟ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [الشُّعَرَاءِ: ١٩٦، ١٩٧].

فالذي في زبر الأولين؛ ليس هو نفس القرآن المنزل علىٰ محمد ﷺ، فإن هذا القرآن لم ينزل علىٰ أحد قبله ﷺ، ولكن في زبر الأولين ذكر القرآن وخبره، كما فيها ذكر ﷺ . . .

وليس وجود الكلام في الكتاب كوجود الصفة بالموصوف، مثل وجود العلم والحياة في محلها، حتىٰ يقال: إن صفة الله حلت بغيره أو فارقته، ولا وجوده[1] فيه كالدليل المحض، مثل وجود العالم الدال علىٰ الباري تعالىٰ، حتىٰ يقال: ليس فيه إلا ما هو علامة علىٰ كلام الله ﷻ، بل هو قسم آخر.

ومن لم يعط كل مرتبة مما يستعمل فيها أداة الظرف حقها، فيفرق بين وجود الجسم في الحيز وفي المكان، ووجود العرض بالجسم[2] ووجود الصورة بالمرآة، ويفرق بين رؤية الشيء بالعين يقظة، وبين رؤيته بالقلب يقظة ومناما، ونحو ذلك؛ وإلا اضطربت عليه الأمور»[3].

وهي الفكرة التي نجدها بعد ذلك عند من تأثر بشيخ الإسلام، كتلميذه ابن القيم (ت: ٧٥١هـ)، وابن أبي العز الحنفي (ت: ٧٩٢هـ)[4].

❃ ❃ ❃

---

(١) أثبتها المحقق: «وجود»، وصوبتُها استعانةً بالنُّسخ المذكورة في هامشه.

(٢) في الأصل: «للجسم»، ولم يعلِّق محقِّقه بشيءٍ، وصوبتُه استعانةً بمجموع الفتاوىٰ (١٢/ ٢٤١).

(٣) التسعينية (٢/ ٥٣٥-٥٣٧)، وانظر: (٣/ ٩٧٠-٩٧١) من نفس المصدر، الفتاوىٰ (١٢/ ١١٢، ٢٤١، ٣٨٥). وانظر كلامًا مهمًّا لشيخ الإسلام - مجموع الفتاوىٰ (١٢/ ٣٩٠-٣٩١، ٤١٤-٤١٥)، في تقرير فكرته، وبيان أنه لا يجب أن يكون لكلِّ موجودٍ نظيرٌ من كل وجهٍ؛ فكذا الكلام: ليس له نظيرٌ من كلِّ وجهٍ فيشبه به. ويتحدث الرازي قبله في فصلٍ خاصٍّ، عن أنه لا يجب أن يكون لكلِّ موجودٍ شبيهٌ أو نظيرٌ. انظر: المطالب العالية من العلم الإلهي (٢/ ١٦).

(٤) انظر: مختصر الصواعق لابن القيم (٥٤٠-٥٤١)، شرح الطحاوية، لابن أبي العز (١/ ١٩٠-١٩٣).

يبحث الشافعية -أيضًا- فكرة كون القرآن في المصحف، في غير سياق، كما أشرنا إلىٰ ذلك، ونقلنا نصوصًا مختلفة حوله.

ونحن نجد قِوام السنة الأصبهاني (ت: ٥٣٥هـ) يعتني بهذه المسألة في مناسبات عديدة، ويفرد لذلك بحثا خاصا في: «فصل: في بيان خطأ من أنكر أن يكون في المصحف القرآن»؛ يحكي فيه نقاشه مع النفاة، وهو الموافق لنقاش الأشاعرة: أن الذي في المصحف -حقيقة- إنما هو الحبر والأوراق..، وهذه الأشياء مخلوقة، والقرآن ليس بمخلوق.

ويعتمد الأصبهاني في نقاش ذلك علىٰ النظر العقلي، والدليل السمعي، والقياس الفقهي.

أما النظر العقلي، فيقول عنه: «كل عاقل يعلم أن الحبر والكاغد لا يكون قرآنا، ولكن الحبر إذا كتب به القرآن، فتلك الكتابة تسمىٰ قرآنا، لأن بها يتوصل إلىٰ قراءة القرآن وإظهاره، والإخبار عنه؛ فهو ملازم له، جزء من أجزائه، يوجد القرآن بوجوده، ويعدم بعدمه ...»

«ولأن كتابة القرآن في المصحف وغيره: إذا عدمت من المصحف وغيره: لم يمكن قراءة القرآن منه، وبقي المصحف بياضا، لا شيء فيه؛ فدل أن ذلك متعلق بالكتابة، وأنها كالوعاء الملازم للقرآن».

وأما عن الدليل السمعي، فيقول: «ولأن الله تعالىٰ ذكر الكتاب في عدة مواضع من القرآن، وسماه قرآنا، وأراد به القرآن؛ ألا ترىٰ أنه قال: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢]، وقال: ﴿الٓر ۚ كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ﴾ [إبراهيم: ١]، فسمىٰ الكتابة قرآنا أين كانت، لأن الكتابة والكتاب معناهما واحد».

«**ولأنه روي عن النبي ﷺ**: أنه نَهىٰ أن يُسافَرَ بالقرآنِ إلىٰ أرضِ العدوِّ[1]».

«ولأن مصحف القرآن: لا يخلو من أن يكون فيه قرآن، أو لا يكون فيه قرآن؛ فإن قال المبتدع: ليس فيه قرآن، **فقد خالف الإجماع أنه مصحف القرآن،**

---

(١) رواه البخاري: الجهاد والسير، باب: السفر بالمصحف إلىٰ أرض العدو، رقم (٢٩٩٠)، ومسلمٌ: الإمارة، باب النهي أن يسافر بالمصحف إلىٰ أرض الكفار، رقم (١٨٦٩).

ولا يجوز أن يسمىٰ مصحف القرآن وليس فيه قرآن، لأنه لو لم يكن فيه قرآن، كان من سماه مصحف القرآن كاذبا».

وأما القياس الفقهي، فيقول: «ألا ترىٰ أنَّ حالفًا لو حلفً ألا يقرأ القرآن، ولا ينظر فيه، فقرأ كتابة القرآن في المصحف، ونظر فيه: حنث في يمينه، كما أنه لو حلف ألا يضربَ زيدًا، فضرب شخصه: حنث في يمينه . . .»[1].

وأما العمراني (ت: ٥٥٨هـ) فيعرض لبحث الغزالي (ت: ٥٠٥هـ) لهذه الفكرة، التي شرح فيها وجهة النظر الأشعرية، وذكر ما يرد عليها من إشكالات:

«وقد ألزم الغزالي في الاقتصاد الأشعرية ونفسه، لأهل الحديث، إلزامات حسنة صحيحة، وأجاب عنها بأجوبة فاسدة»[2]. ثم تعرض لخصوصية هذه الفكرة:

«وأما قوله: إن القرآن مكتوب في المصاحف، محفوظ بالقلوب، مقروء بالألسنة، فإن أراد بذلك: القرآن الذي هو كلام الله حقيقة، قلنا: هذا صحيح، وبطل أن يكون لله كلام قائم[3] بذاته لا يفارقه، وكان هذا قول أصحاب الحديث.

وإن أراد بذلك: العبارة عن القرآن الذي هو قائمٌ بذات الباري، كان قوله هذا قولًا فارغًا لا معنىٰ تحته، غير التستر بقول أصحاب الحديث، وعليه يدل قوله: إن القرآن مكتوبٌ في المصاحف؛ لأنه لو صرح وقال: ليس القرآن مكتوبًا في المصاحف، وإنما المكتوب به أدلة القرآن، لكان مخالفًا لما عليه أدلة[4] المسلمين، **ولكنه سقَّف قوله**؛ والأشعرية قدَّموا رِجلًا إلىٰ الاعتزال ووضعوها حيث وضعت المعتزلة أرجلهم، وأموا بالرِّجل الأخرىٰ إلىٰ حيث وضع أهل الحديث أرجلهم، وهذا مثالٌ عقليٌّ، يفقهه من فهم قولهم»[5].

---

(١) انظر: الحجة في بيان المحجة (٢/ ١٦١-١٦٥).

(٢) الانتصار (٢/ ٥٩٢)، وقارن: الاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي (٧٨-٨٣).

(٣) في الأصل: «كلامًا قائمًا».

(٤) قال محققه: «هكذا في النسختين، ولعلها: أئمة».

(٥) الانتصار (٢/ ٥٩٥)، وانظر ما مضىٰ في الباب الأول حول فكرة تسقيف الكلام المذكورة هنا.

لم يكن وَكْد العمراني، في كتابه الذي بين أيدينا (الانتصار)، جدال الأشعرية، ولا البحث معهم، في نظريتهم في (الكلام)، وفلسفتهم (التلفيقية) في هذا الباب؛ لكن يبدو أن مكانته في المذهب الشافعي، واختلاط أبناء مذهبه الشافعية، بالأشعرية، اضطرته إلىٰ تحرير المقام، ونشر المذهب الصحيح، المنفصل عن الأشعرية، في الوسط الشافعي[1].

❁ ❁ ❁

علىٰ أنه يلفت النظر المؤرخ، أننا وقفنا أيضًا عند المعتزلة، علىٰ أصول علمية وفلسفية، لنظرية (الحكاية) في كلام الله ﷻ، التي اشتهر بها الكلابية، وبحثها العمراني وغيره مع الأشعرية؛ فلقد وجدناهم -المعتزلة- قد اختلفوا: **هل هي عين المحكي، أو غيره؟!**

لكنهم، «ومع ذلك: فقد ثبتوا علىٰ ما دل عليه الإجماع، من قول المسلمين، من أن هذا هو كلام الله تعالىٰ، علىٰ الحقيقة».

وانتهىٰ مذهب أبي علي الجبائي (٣٠٣هـ) إلىٰ أن القارئ: «قد سُمع منه عند التلاوة: كلام الله، وكلام له من جنسه»[2].

وصرح ابن الوزير (ت: ٨٤٠هـ) بأن أبا علي، وافق الأشعرية علىٰ تفسير كلام الله: بأنه غير الصوت المسموع[3].

بل يرىٰ ابن تيمية أن فكرة الحكاية: إنما تصح علىٰ أصول المعتزلة، لا علىٰ أصول الأشاعرة والكلابية[4].

وحيث انتهت الفلسفة الأشعرية إلىٰ تلك الثنائية التي أرَّخنا لها؛ لم تعد هنالك حاجةٌ إلىٰ البحث مع المعتزلة في أدلتهم علىٰ خلق القرآن:

---

(١) راجع ما سبق ذكره حول هذه الفكرة في فصل: (العلاقة بين الشافعية والأشعرية)، مبحث: (الكلام الأشعري، وجدل المشروعية).

(٢) انظر حول هذه الفكرة: المغني، للقاضي عبد الجبار (٧/ ١٨٧-١٩١)، المحيط بالتكليف، له (٣٢٧-٣٢٨)، وانظر أيضًا: العواصم والقواصم، لابن الوزير (٤/ ٣٥٧).

(٣) العواصم والقواصم (٤/ ٣٧٨)، وانظر أيضًا: (٧/ ٢٢-٢٣) من نفس المصدر.

(٤) انظر: الفتيا الأزهرية، في مسألة الكلام -ضمن جامع المسائل- (٥/ ١٢٧).

«**فالجواب عنها شيءٌ واحدٌ**، وهو:

أن تصرف كل تلك الوجوه إلىٰ هذه الحروف والأصوات؛ **فإنا معترفون بأنها محدَثةٌ!!**

وعندهم: أن القرآن ليس إلا ما تركب من[1] هذه الحروف والأصوات. فكانت الدلائل التي ذكروها: دالةً علىٰ حدوث هذه الحروف والأصوات.

ونحن لا ننازع في ذلك، وإنما ندعي قدم القرآن بمعنًى آخر.

فكانت كل هذه الشبه[2]: ساقطةٌ عن محلِّ النزاع»[3].

وبهذه النظرية، وما آلت إليه: أمكن الفكرَ الأشعريَّ أن ينسل من الجدل الطويل، والعراك الكلامي (التاريخي) بين أهل الحديث والمعتزلة، أو الجهمية عموما، حول صفة الكلام، وخلق القرآن.

ثم يعود، ليقطع نصف الطريق نحو موقف المعتزلة، في هدنة جدلية معهم[4]، وإن تكن هدنة علىٰ دَخَنٍ؛ علىٰ طمع أن يساعدهم الخصوم علىٰ قِدم القول النفسي؛ **أن لو أثبتوه:**

«إذا عرفت هذا، فاعلم أن ما تقوله المعتزلة في كلام الله تعالىٰ، وهو خلق الأصوات والحروف الدالة علىٰ المعاني المقصودة، وكونها حادثة قائمة بغير ذاته تعالىٰ؛ فنحن نقول به، ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك.

وما نقوله نحن، ونثبته؛ من كلام النفس المغاير لسائر الصفات: فهم ينكرون ثبوته.

ولو سلموه؛ لم ينفوا قِدَمه الذي ندعيه في كلامه تعالىٰ.

فصار النزاع بيننا وبينهم: في نفي المعنىٰ النفسي، وإثباته»[5].

---

(١) في الأصل: «عن».

(٢) في الأصل: «الشبهة».

(٣) الأربعين في أصول الدين، للرازي (١/ ٢٥٧)، وانظر نحوًا من هذا الموقف في شرح المواقف، للجرجاني (٨/ ٩٩)، وانظر أيضًا: رسالة التوحيد، للشيخ محمد عبده (٣٧).

(٤) انظر: حاشية الدسوقي، علىٰ شرح أم البراهين (١١٧) حيث يذكر أنه لا ينعقد إجماعٌ دون المعتزلة، وقارن: (١١٤) حيث يقف موقفًا آخر.

(٥) المواقف، للإيجي، بشرح الجرجاني (٨/ ٩٥) باختصارٍ يسيرٍ.

بل لقد يمكن التزحزح مسافة أخرىٰ عن مفهوم (الكلام النفسي) نحو الفكرة الاعتزالية:

«.. ولو قالت المعتزلة: إنه، أي: المعنىٰ النفسي، الذي يغاير العبارات، في الخبر والأمر، هو **إرادة فعل، يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما أَخبر به، أو يصير سببا لاعتقاده إرادة المتكلم لما أَمر به**: لم يكن بعيدا!!

وحينئذ: لا يثبت معنىٰ نفسيٌ، يُدل عليه بالعبارات، مغاير للإرادة؛ كما تدعيه الأشاعرة.

لكني لم أجده في كلامهم»[1].

وهذه الخطوة المتبقية في الطريق إلىٰ اتفاق المقالتين، والحلقة المفقودة بينهما؛ يحاول ابن الوزير (ت: ٨٤٠هـ)، الخبير بتراث المعتزلة وفكرهم، أن يخطوها عن القوم، وأن يردم هذه الهوة المتبقية:

«ومن قال بقدم القرآن، فلم يقصد قدم الأصوات والحروف المتعاقبة، وإنما قصد قدم الكلام النفسي، **الذي المرجع به عند المعتزلة إلىٰ الإرادة، أو العلم**، كما ذلك مقرر في كتب القوم»[2].

ويصرح -في موطنٍ آخر- بأن المعتزلة لا تنكر قدم الكلام النفسي، وإنما الخلاف فيه يرجع إلىٰ العبارة[3].

بل ينقل السعد التفتازاني (ت: ٧٩٣هـ) عن نص الإمام الزاهدي، من المعتزلة، ما يشعر بذلك[4].

ويصرح المازَريّ، الأصولي والمتكلم الأشعري الكبير، (ت: ٥٣٦هـ) بأن «ابن الجبائي لم ينكر إثبات كلام النفس»[5].

---

(١) السابق (٨/ ٩٥)، باختصارٍ يسيرٍ.

(٢) العواصم والقواصم (٤/ ٣٥٨).

(٣) العواصم والقواصم (٤/ ٣٨١).

(٤) انظر: شرح المقاصد (٤/ ١٥٠).

(٥) إيضاح المحصول من برهان الأصول، للمازري (١٨٩) مع أنه يفرق بينه وبين مذهب الأشاعرة.

ولعل ذلك مستند نجم الدين الطوفي، الأصولي والمتكلم الحنبلي (ت: ٧١٦هـ) حين ينسب الكلام النفسي إلىٰ **الأشعرية و(الجهمية)**[(١)]؟!

❁ ❁ ❁

علىٰ أن هذه الحيدة لم تُجد أصحابنا الأشاعرة كثيرًا؛ فلا القوم حافظوا علىٰ أصولهم، ولا هم وافقوا المعتزلة تمامًا، وساروا معهم آخرَ الطريق، ولا بقوا مع السلف، في مقالتهم!!

يؤرخ الإمام أبو القاسم الزَّنْجانيُّ (ت: ٤٧١هـ)، من أصحابنا، لمقالة ابن كلاب والأشعري، ويرىٰ أنه من العبث بمكان، أن يدعي القوم أنهم يردون علىٰ المعتزلة، فقد التقىٰ الخصمان؛ حيث لا ردَّ، ولا خلاف:

«وكلهم يزعمون: أنه يرد علىٰ المعتزلة في خلق القرآن!!

فليتأمل الناظر هذا الفصل من كلامهم، يتبين له تلاعب القوم، ورقة دينهم؛ فلم يقع الخلاف مع المعتزلة، وغيرهم، إلا فيما في الدنيا من القرآن المحفوظ في الصدور، المقروء بالألسن، المكتوب في المصاحف، ولم يعرف الخلق بأسرهم قرآنا غيره!!»[(٢)].

وأما الإمام العمراني (ت: ٥٥٨هـ)، فينتقد موقف القوم، باعتباره انفعالًا بموقف الخصوم، وانكسارا لحجتهم:

«استدلت القدرية والمعتزلة بقوله[(٣)]: لما كان القرآن حروفًا متغايرةً، يدخلها التعاقب والترتيب والتأليف، وذلك لا يوجد في الشاهد إلا بحركةٍ وسكونٍ من المتكلم، ومن له آلة الكلام، وما[(٤)] كان بهذه الصفات، لا يجوز أن يكون صفةً لله؛ فثبت أنه مخلوق.

فضاق بالأشعري وابن كلاب النفس عن الجواب عن هذا، **فوافقوهم أن**

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة، للطوفي (٢/ ١٠).

(٢) شرح المنظومة الرائية (ق٩٠ب).

(٣) كذا في الأصل.

(٤) في الأصل: «ومن»، والتصويب من عندي.

هذا القرآن المتلو المسموع مخلوق، كما قالوا، وادَّعَوا أن هاهنا قرآنا قديما، يوصف بأنه كلام الله، ينتفي عنه ضده، وهو المعنىٰ القائم بنفسه.

فهم قائلون بخلق القرآن الذي لا يعرف المعتزلة، ولا غيرهم من المسلمين، قرآنا غيره.

وادعت الأشعرية قرآنا وكلامًا لله، لا يُعقل.

ولم يسبقهم إلىٰ هذا القول أحد من أهل الملل والنحل.

فَردُّهم علىٰ المعتزلة، بخلق القرآن: تمويه، وتستُّر بقول أصحاب الحديث؛ وهو مذهب مُسَقَّف: باطنه الاعتزال، وظاهره التستر»[١].

بينما يؤرخ الأستاذ الإمام، محمد عبده (ت: ١٣٢٣هـ) لتلك الإشكالية، بقوله:

«والظاهر، بل المتعين، من أصل النزاع: إنما هو في اللفظي.

وفرضه: في النفسي!!

إما مجردَ التجاءٍ، أو تنازلٍ عن أصل المُدّعىٰ، وإثبات مدَّعىٰ آخر؛ ليس فيه النزاع»[٢].

❃ ❃ ❃

واجهت الفلسفة الأشعرية في (مسألة الكلام)، نفس النقد -تقريبًا- خارج الوسط الشافعي؛ فإذا كانت هذه الفكرة تدور علىٰ أن الكلام، حقيقة، هو القائم بالنفس، دون ما سواه من المراتب؛ فإن القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت: ٤١٥هـ) يقول لهم:

«ونُلزمكم علىٰ هذا القول: ألَّا تصفوا هذا المسموع بأنه كلام الله علىٰ الحقيقة!!

وفي ذلك خروج عن دين المسلمين، ولو وقفت العامة علىٰ هذا المذهب

---

(١) الانتصار في الرد علىٰ القدرية (٢/ ٥٨٢-٥٨٣)، وقد اعتمد العمراني في هذه الفكرة علىٰ أبي نصرٍ السجزي في رسالته إلىٰ أهل زبيد، الذي تأثر به كثيرًا في كتابه، حتىٰ إنه ربما نقل عباراته، كما هنا. انظر: رسالة السجزي إلىٰ أهل زبيد (٨١-٨٢).

(٢) الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين (٢/ ٥٨٩).

من جهتهم، لنفروا عنهم؛ **لأنهم راموا أن ينفوا عن كلامه الحدوث، فنفوه أصلًا!!**»[1].

وأما ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ) فيرىٰ أن فيها غلطًا في تصوير المذهب، وغلطًا علىٰ الشريعة؛ وذلك أن كلام النفس عندهم: من باب العلوم، وليس من باب الذاوات حتىٰ يمثل بقيام النار في القرطاس، أو قيام الذاوات في الأوراق[2].

لقد دفع هذا الموقف الذي سببته فكرة (الحكاية) و(العبارة) بالعضد الإيجي (ت: ٧٥٦هـ)، إلىٰ رفض ما فهمه الأصحاب، يعني: الأشاعرة، من أن مدلول اللفظ هو القديم، وأما العبارات عنه فهي حادثة، وليست كلامًا علىٰ الحقيقة. قال:

«وهذا الذي فهموه: له لوازم كثيرة فاسدة، كعدم تكفير من أنكر كلامية ما بين دفتي المصحف، مع أنه عُلِم من الدين بالضرورة كونُه كلام الله تعالىٰ، حقيقة.

وكعدم المعارضة والتحدي بما هو كلام الله تعالىٰ حقيقة.

وكعدم كون المقروء المحفوظ كلامه تعالىٰ.

إلىٰ غير ذلك، مما لا يخفىٰ فساده علىٰ المتفطِّنين في الأحكام الدينية . . .

فيجب حمل كلام الشيخ، علىٰ أنه أراد به المعنىٰ الثاني؛ فيكون الكلام النفسي عنده أمرًا شاملا لـ (اللفظ)، و(المعنىٰ) جميعًا، قائما بذاته تعالىٰ. . »[3].

---

(١) المحيط بالتكليف (٣٣٩)، وانظر نفس الفكرة في الرد علىٰ الأشاعرة عند ابن قدامة الحنبلي في: البرهان في بيان القرآن (٢٣٨).

(٢) انظر: فتاوىٰ ابن تيمية (١٢/ ٣٨٢) وما بعدها. وأيضا: شرح مختصر الروضة، للطوفي (١/ ٢٠) بحث مهم. وانظر حول علاقة الكلام بالعلم: الاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي (٧٥-٧٦).

(٣) شرح الدواني علىٰ العضد -ضمن: محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين- (٢/ ٥٨٩-٥٩٠)، وانظر أيضًا: شرح المواقف (٨/ ١٠٣-١٠٤)، وعنه التفتازاني في شرح النسفية، والعصام في حاشيته عليه، انظر: (٣٠٣-٣٠٤) من الأصل وحاشيته. وقارن: حاشية الشيخ محمد عبده علىٰ الموضع السابق من شرح الدواني.

لقد أراد العضد أن ينحاز بالموقف الأشعري، عما آل إليه من موافقة المعتزلة، إلىٰ حيث كان ينبغي أن يكون أولا، وحسب أصول المذهب، من مقاربة أهل الحديث، وبحث الخلاف مع المعتزلة[١].

وأما الشيخ الطاهر ابن عاشور، المفسر الأشعري[٢]، والأصولي المحقق (ت: ١٣٩٣هـ) فيرىٰ أن ثمة خللًا منهجيًا في أصل الفكرة الوسطية لدىٰ أصحابه الأشاعرة:

«جاء من بعدُ جماعة راموا التوسط، وكان مذهبهم شرعيًّا مؤيدا بالفلسفة، ولكن بظواهر منها، أرادوا أن يُقنِعوا بها المعتزلة إذ يجادلونهم؛ بما يقاوم أصولهم، ولكنهم ما سلموا من تقصير في إقناعهم؛ وهم الأشاعرة والماتريدية.

فنالوا سخط الفريقين؛ فأما السلفيون: فعدوهم مرجئين. وأما المعتزلة فعدوهم جبرية.

ومن الخطأ: أنهم تطلعوا إلىٰ نقض الفلسفة، فارتكبوا خبطًا شديدًا»[٣].

إن الرؤية الوسطية -حقًّا- آسِرة للفكر نحوها، داعية للتمدُّح بها!!

لكنها، في الوقت ذاته: محفوفة بمخاطر الموقف الشخصي، وافتقاد السند علىٰ صحة الموقف من حيث الأساس، والأصل؛ بَلْهَ اعتباره الوسط في ذاك المقام.

وهذا ما يقرره أحد أئمة الشافعية، من أصحابنا السلفيين، الذين نؤرخ لهم.

يقول أبو المظفَّر السَّمْعانيُّ (ت: ٤٨٩هـ): «**والقول بين القولين: إنما يُسْتحب اختياره، وسلوك طريق بين الغالي والجافي: إنما يكون أولىٰ، إذا أمكن تمشيته؛ فأما إذا لم يمكن تمشيته: فلا**»[٤]!!

---

(١) انظر تقرير الشيخ محمد عبده لمراد العضد (٢/ ٥٨٩).

(٢) انظر تصريحه بمذهبه الأشعري في تفسيره، التحرير والتنوير (١/ ٤٤٣، ١٦/ ١٨٧).

(٣) أليس الصبح بقريبٍ، لابن عاشور (١٨٤).

(٤) قواطع الأدلة، للسمعاني (٥/ ٢٥٦). وانظر: الموافقات للشاطبي (٢/ ١٦٨).

المبحث الرابع
تعلق الكلام بالمشيئة

كان منطقيًّا مع أصول المذهب الأشعري، التي تأبىٰ قيام الأفعال الاختيارية بالذات الإلهية: أن ينفي الأشاعرة تجدد الكلام، أو تعلقه بمشيئة الباري سبحانه: فيتكلم مرةً بعد أخرىٰ، كلامًا بعد كلامٍ، أو أن يتكلم إذا شاء، ويسكت إذا شاء، سبحانه.

وإنما الكلام، عندهم، في حقه سبحانه؛ كالعَظَمَة[1]، وكالعلم:

«فلما كان الله ﷻ لم يزل عالمًا؛ إذ لم يجز أن يكون لم يزل بخلاف العلم موصوفًا: استحال أن يكون لم يزل بخلاف الكلام موصوفًا؛ لأن خلاف الكلام الذي لا يكون معه كلامٌ: سكوتٌ، أو آفةٌ، كما أن خلاف العلم الذي لا يكون معه علمٌ: جهلٌ أو شكٌّ أو آفةٌ»[2].

وهي الفكرة التي يقرر ابن فورك (ت: ٤٠٦هـ) جريانها علىٰ أصول المذهب:

«واعلم أنه لا يصح علىٰ أصلنا -في قولنا: إن كلام الله غير مخلوقٍ، ولا حادثٍ بوجهٍ من الوجوه- أن نقول: إن الله يتكلم كلامًا بعد كلامٍ، لأن ذلك يوجب حدوث الكلام؛ وإنما يتجدد الإسماع والإفهام، ونصب العبارات وإقامة الدلالات..»[3].

---

(١) الإبانة: ف (٩٨) ط د. فوقية حسين.، آخر الفقرة.

(٢) الإبانة: ف (٨٧)، وأيضًا: ف (٨٩، ٩٤)، وانظر: اللمع (٣٦-٣٧).

(٣) مشكل الحديث (٤٢٨)، وانظر حول هذه الفكرة: الإنصاف للباقلاني (٩٥)، وأيضًا (١٣٢) منه، =

وهو أمر يختلف معهم فيه أصحابنا الشافعية، كما رأينا من تقريراتهم:

فالدارمي (ت: ٢٨٠هـ) يقرر الإيمان بكلام الله تبارك وتعالىٰ، ويبوب علىٰ ذلك في رده علىٰ الجهمية، ثم يستدل عليهم بالنصوص التي فيها أن الله كلم بعض رسله دون بعض[(١)]، ويكلم بعض خلقه -يوم القيامة- دون بعض، وأن الله أحيا عبد الله بن حَرامٍ الأنصاريَّ ﵁: «**فكلَّمَه كفاحًا**، فقال: يا عبدي تمنَّ عليَّ؛ أعطِكَ..»[(٢)].

ويقول -في نقضه علىٰ بشرٍ-:

«ويلكم؛ إنما الكلام لله، بدءا وآخرا، وهو يعلم الألسنة كلها، ويتكلم بما شاء منها؛ إن شاء تكلم بالعربية، وإن شاء بالعبرانية، وإن شاء بالسريانية...»[(٣)].

ويقول أبو المظفَّر السَّمْعانيّ (ت: ٤٨٩هـ) في قوله تعالىٰ: ﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَآءِىَ ٱلَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ﴾ [القَصَص: ٦٢]:

«**يجوز أن يوجد نداء بعد نداء**، لزيادة التقريع والتوبيخ»[(٤)].

وأما تلميذه: قِوام السنة الأصبهاني (ت: ٥٣٥هـ) فيترجم في كتابه:

«باب الدليل من الكتاب والأثر علىٰ أن الله تعالىٰ **لم يزل متكلِّمًا آمرًا ناهيًا بما شاء، لمن شاء من خلقه، موصوفًا بذلك**»[(٥)].

وفي ثنايا استدلاله، وعوده إلىٰ هذه الفكرة غير مرةٍ في كتابه، علىٰ طريقته، يذكر فصولا عديدة تقرر ذلك:

= ويقول -(١٣٠)-: «ومن زعم أن صفة الله تعالىٰ ليست بموجودةٍ اليوم، وإنما توجد يوم القيامة، فقد جعل كلام الله تعالىٰ مخلوقًا، لا محالة».

(١) الرد علىٰ الجهمية: ف (٣٣١).

(٢) الحديث رواه الدارمي: رقم (١١٥، ٢٨٩، ٣٠٣)، وهو حديثٌ حسنٌ. وانظر: سنن الترمذي، رقم (٣٠١٠)، مسند أحمد (٢٣/ ١٦٣ - رقم ١٤٨٨١) وتعليق المحققين.

(٣) الرد علىٰ بشر (١٢٣)، وانظر حول هذه الفكرة: التوحيد، لابن خزيمة (٢٤٨) وما بعدها، ط الآثار، خاصةً (٢٥٩، ٢٨٥).

(٤) تفسير السَّمْعانيّ (٤/ ١٥٤)، وانظر ما نقله (١/ ٥٠٣) عن وائل بن داود (؟).

(٥) الحجة في بيان المحجة (١/ ٢١١).

«فصل يدل علىٰ أن الله تعالىٰ إذا أراد أن يحدث أمرًا: سمعه حملة العرش، ثم يسمعه أهل كل سماء، حتىٰ يبلغ الخبر أهل السماء».

«فصل: في بيان أن الله ﷻ يكلم المؤمنين يوم القيامة».

«فصل: في بيان كلام الله ﷻ عبد الله بن عمرو بن حرام»[١].

ثم يعود فيذكر فصلا، هو -كالباب الأول الذي ذكرنا ترجمته- أدل من هذه الفصول كلها علىٰ مقصودنا من شواهده:

«يدل علىٰ أن الله ﷻ **كلم ملك الموت، ويكلمه إذا شاء**، وكلم الرحم لما خلقها»[٢].

❁ ❁ ❁

لقد كانت الفكرة الأشعرية عن قدم الكلام، وخروجه عن نطاق الزمان كله[٣]، وعدم تعلقه بمشيئة الله تعالىٰ واختياره، فكرة عسرة القبول، بل عصية علىٰ الفهم أيضًا؛ فليس من اليسير أن نستوعب، ونتقبل أزلية (الإخبار) عن حوادث (زمانية) في طبيعتها؛ من نحو: أرسلنا نوحا، وقال موسىٰ، وعصىٰ فرعون[٤]..، إلىٰ آخر ما ورد من هذه الأخبار؛ مع أن الصدق (الخارجي)، لهذه الأخبار، ونحوها، بداهة: «يقتضي سبق وقوع النسبة»!!

يعني: أن هذا الخبر الصادق: يستلزم أن يكون مضمون الجملة قد وقع بالفعل، في زمان يسبق الزمانَ الذي قيلت فيه؛ «ولا يُتصور السبق علىٰ الأزلي»؟!

---

(١) انظر: الحجة (١/٢٦٦-٢٦٩).

(٢) الحجة (١/٣٦٧)، وفي الأصل: «لما خلقه». والتصويب من عندي، ويحتمل أن يكون مراده: لما خلق آدم.

(٣) يشير ابن فورك إلىٰ فكرة أبي بكر الصبغي الشافعي، صاحب ابن خزيمة: أن الله ﷻ، يتكلم بكلامٍ بعد كلام، ويقول قولًا بعد قولٍ..، ثم يتعقبه بقوله: «إن كلام الله لم يزل ولا يزال موجودًا، وإنه [في الأصل: فإنه] يُفهِم خلقه معاني كلامه أوَّلًا فأوَّل، وشيئًا فشيئًا، وإن الذي يتجدَّد الإسماع والإفهام، دون المسموع والمفهوم، وقد ذكر في هذا القدر ما يغني عن ترداد الأخبار فيه، وإيهام الخطأ بأنه تكلَّم في وقت كذا، وتكلَّم في وقت كذا، لأجل أن كلامه لا يخصُّ الأوقات والأزمان، كما أن علمه لا يصح أن يقال فيه شيءٌ من ذلك..». مشكل الحديث وبيانه (٤٦٩).

(٤) يعني: بنفس صيغة الماضي المذكورة في النصوص: «أرسلنا..»، وليس بصيغة المستقبل: سنرسل.

وأما الجواب بأن «بأن كلامه في الأزل، لا يتصف بالماضي والحال والمستقبل، لعدم الزمان؛ وإنما يتصف بذلك فيما لا يزال، بحسب التعلقات، وحدوث الأزمنة والأوقات»؛ فلا يعدو أن يكون مصادرة جدلية، واحتجاجا بنفس الدعوىٰ، ومجمجةً تقال في مقابلة مشكلة حقيقية، عويصة.

ولهذا يعترف السعد التفتازاني (ت: ٧٩٣هـ) بأن:

«تحقيق ذلك، مع القول بأن الأزلي مدلول اللفظيّ: عسرٌ جدًّا!!

وكذا القول بأن المتصف بالماضي، وغيره: إنما هو اللفظ الحادث، دون المعنىٰ القديم»[(١)].

❀ ❀ ❀

تتكرر مشكلة تعلق الخبر (الزماني) بالكلام (الأزلي)، حينما تُقحم المشكلة -بعُجَرها وبُجَرها- في أصول (الفقه)، الذي يُعنىٰ بجانب الأمر، والخبر؛ وتبقىٰ هنالك -أيضًا- بلا حلٍّ شافٍ.

فيما عبر عنه الأصولي المالكي، والمتكلم الأشعري: شهاب الدين القرافي (ت: ٦٨٤هـ) بقوله: «هذه المسألة: لعلها أغمض مسألة في أصول الفقه، والعبارات فيها عسرة التفهم..»[(٢)].

وأما كيف يكون أمرًا، أو نهيًا؛ وليس ثَمَّ في الأزل مأمور، بل ليس ثم مخلوق؟!

فجوابه: أن الأمر، والنهي، والخبر، والاستفهام..، ليست أقسامًا يختلف بحقيقتها الكلام، ولا ترجع إلىٰ شيء من الاختلاف في موضوعها، الذي هو الكلام القديم. وإنما هي مجرد أوصاف، وأسماء للكلام، باعتبار المخلوق الذي يتعلق به.

فمن حيث كون المخلوق (مأمورا) تعلق به خطاب (الأمر)، ومن حيث

---

(١) انظر كلام التفتازاني، والإشكال قبله، وجوابه، في: شرح المقاصد (٤/١٥٨-١٥٩)، وانظر أيضًا: المطالب العالية، للرازي (٣/١٢٩).

(٢) شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول (١٤٦).

كونه (مخبرا) تعلق به الخبر، وهلم جرا؛ كما أن الله تعالىٰ هو في نفسه واحد، ثم هو خالق رازق، عالم[1].

يصف الجويني (ت: ٤٧٨هـ) ذلك البحث بأنه: مُعْضِل، وتلبيس وتمويه، وخروج عن حد المعقول[2].

بينما يقرر الرازي (ت: ٦٠٦هـ): أنه لا يوجد دليل علىٰ فكرة الكلام الواحد، قال: **فبقيت المسألة بلا دليل**[3]!!

وأما العز ابن عبد السلام (ت: ٦٦٠هـ)، الفقيه الشافعي، والمتكلم الأشعري، فيتخلص من عناء الإشكال والجواب، بقوله: «**ما هذا بأول إشكال ورد علىٰ مذهب الأشعري**»[4]!!

ويبدو أن الجويني قد سبق إلىٰ نوع آخر من التخلص، فقال: «فهذا مما نستخير الله تعالىٰ فيه»، علىٰ طمع أن يساعد الزمان ببحث يشفي العليل[5].

وهو نفس الموقف الذي يقفه الآمدي (ت: ٦٣١هـ)، فيما بعد، لكن بعد ما وصل إلىٰ منتهىٰ نظره، فيما يبدو، وصار طمعه في أنه يكون عند غيره حله[6]!!

ويبدو أن ابن تيمية يريد قطع الأمل في ذلك الحل المرتجىٰ؛ فيحكم علىٰ الفكرة بالخروج عن حد الضروريات[7].

---

(١) انظر: نهاية الأقدام في علم الكلام، للشهرستاني (٢٩١-٢٩٢)، المسائل الخمسون في أصول الدين، للرازي (٥٥)، مسألة (٣٠).

(٢) البرهان في أصول الفقه: (١/ ١٩٣-١٩٤) ف (١٨٥). ويقول الجلبي في حاشيته علىٰ شرح المواقف: «قيل: كون كلام الله تعالىٰ علىٰ هذه الصفة: غير معقول؛ فإن قوله: ﴿أَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ مع قوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾، كيف يتَّحِدان في الأزل، لفظًا ومعنًى، حتىٰ يتكثَّر بالاعتبارات؟». حاشية جلبي علىٰ شرح المواقف (٨/ ١٠٠)، وانظر (٨/ ٩٧، ٩٩) من نفس الحاشية.

(٣) فخر الدين الرازي وآراؤه، للزركان (٣٢٩).

(٤) نقله ابن تيمية في التسعينية (٣/ ٩٥١-٩٥٢).

(٥) انظر: البرهان (١/ ١٩٣-١٩٤) ف (١٨٥).

(٦) أبكار الأفكار (١/ ٤٠٠).

(٧) انظر في وجوه مخالفة هذه الفكرة للضرورة عند ابن تيمية: درء التعارض (٤/ ١١٢-١١٥)، الصفدية (٢/ ٥٦).

يقول العمراني (ت: ٥٥٨هـ) معلقًا على هذه الفكرة: «ويقال للأشعرية: قد قلتم: إن كلام الله شيء واحد، لا يتبعض، وقلتم: إن كلام الله ينقسم إلىٰ أمر ونهي، وخبر واستخبار، وهذه المعاني متغايرة متعددة، وكذلك قلتم: إن لله صفات متعددة، وهي العلم والإرادة والحياة والقدرة والسمع والبصر والكلام[١].

فلمَ نفيتم أن يكون القرآن، ذو السور والآيات، كلامًا لله حقيقةً، لكونه متعددًا مترتِّبًا؟!

فإن قالوا: إنما ينقسم الكلام إلىٰ الأمر والنهي، والخبر والاستخبار، في القرآن الذي هو عبارةٌ وحكايةٌ عن كلام الله القائم بذاته، ولا ينقسم الكلام القائم بالذات إلىٰ هذه المعاني؟

قيل لهم: من شرط العبارة والحكاية: أن تؤدي معنىٰ المعبَّر عنه، وإن كان المعنىٰ القائم شيئًا واحدًا، فمن المُعَبِّر بهذه العبارة المفهومة، وكيف تعلَّقت الأحكام بالعبارة، دون المعبَّر عنه؟!»[٢].

❁ ❁ ❁

إن ابن كُلّاب هو أول من قدم هذه النظرية عن الكلام، بصورتها التي أشرنا إليها، وتبعه علىٰ ذلك الأشعري وأصحابه من بعده.

ولأجل ذلك، ينتقد الشافعية نظرية الأشعرية في شأن الكلام، وفهمهم لحقيقته؛ بمخالفته للإجماع:

يحكي قوام السنة الأصبهاني (ت: ٥٣٥هـ) بعض الآثار عن الصحابة، تقرر، بوضوح، أن هذا الذي بين أيدي الناس، وفي مصاحفهم: هو -نفسه- كلام الله، ثم يقول: «فهو إجماع من الصحابة، وإجماع من التابعين بعدهم»[٣].

---

(١) وابن تيمية يلزمهم -علىٰ ذلك- أن تكون الصفات التي يثبتونها واحدةً، ثم رفعها بالكلية. انظر: درء التعارض (٤/ ١١٩)، وهي الفكرة التي نجدها عند الملا جلبي في حاشيته علىٰ المواقف (٨/ ٩٩).

(٢) الانتصار (٢/ ٥٨٩-٥٩٠).

(٣) ويذكر بعده أن نفي الحرف والصوت، والقول بأن القرآن قائم بالذات: «قول يخالف قول الجماعة». انظر: الحجة في بيان المحجة (١/ ٣٣١-٣٣٣)، وينتبه هنا إلىٰ أن الأصبهاني يستعين في هذه الفصل بنصٍّ لبعض حنابلة بغداد.

وأما العمراني (ت: ٥٥٨هـ) فيقول -جوابًا علىٰ الغزالي-: «لا نسلم أن المراد بالقرآن، وبقول الله، وبكلام الله، في جميع الإطلاقات: إلا هذا المسموع المفهوم المتلو.

والدليل علىٰ ذلك: نص الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة، والعقل..

وأما الإجماع: فإن أحدًا من الصحابة والتابعين، ومن بعدهم من العلماء، إلىٰ أن حدث ابن كلاب والأشعري ومن تابعهما: أطلقوا[1] اسم القرآن علىٰ هذه السور والآيات، وقالوا: من قال بخلقه فهو كافر.

وقد كان حدث الكلام في خلقه، ولا يعرف أحد القرآن القائم بذات الله، حتىٰ أحدث ذلك ابن كلاب»[2].

❀ ❀ ❀

لقد أمكننا أن نرصد هذا الموقف، عند غير الشافعية، من خصوم الأشاعرة أيضًا.

فقد انتقدهم لأجله، ووصف مقالتهم بخرق الإجماع: بعض أهل الحديث، كالحافظ أبي نصر السجزي (ت: ٤٤٤هـ)[3].

ونجده -أيضًا- عن ابن عقيل (ت: ٥١٣هـ)[4]، وابن قدامة (ت: ٦٣٠هـ)[5] الحنبليين.

وابن حزم الظاهري (ت: ٤٥٦هـ)[6].

والقاضي عبد الجبار المعتزلي (ت: ٤١٥هـ)[7].

---

(١) كذا العبارة في الأصل: «فإن أحدًا ... أطلقوا»، والمعنىٰ مفهومٌ، وإن كانت ركيكةً في العربية، لا تكاد تصحُّ.

(٢) الانتصار، للعمراني (٢/ ٥٩٧-٥٩٨).

(٣) ذكر ذلك في رسالته المهمة في الرد علىٰ من أنكر الحرف والصوت. انظر: رسالة السجزي (٨٠-٨٢)، وأيضًا (٨٤، ١٠٧، ١١٠).

(٤) جزء في الأصول، لابن عقيلٍ (٦٦، ٨٠).

(٥) خصص لنقاش الأشاعرة رسالتين مستقلتين. انظر: البرهان في بيان القرآن (٢١٨، ٢٣٥-٢٣٧، ٢٧٣، ٢٧٦)، المناظرة لأهل البدع في القرآن (٤٧، ٤٩).

(٦) انظر: الفصل (٣/ ٤-٦).

(٧) انظر: المغني (٨/ ٢٠)، شرح الأصول الخمسة (٥٥١).

وأما شيخ الإسلام ابن تيمية، فيؤرخ لذلك بقوله:

«وهم أول من ابتدع في الإسلام القول بالحكاية والعبارة، وهي البدعة التي أضافها المسلمون إلىٰ ابن كلاب والأشعري»[(١)].

❁ ❁ ❁

وأما في الوسط الأشعري نفسه، فقد توقف الجويني (ت: ٤٧٨هـ) عند النقد المعتزلي لهم بمخالفة الإجماع، ثم إنه ناقض علىٰ المعتزلة بأن لهم من المقالات ما هي أبشع وأشنع من المراء في كيفية الكلام. أو أنهم أحق بمراغمة **الإطباق**، يعني: بمخالفة الإجماع، من خصومهم[(٢)]؛ بيد أنه لا يتعرض لأصل المشكلة بشيءٍ، ولا ينفي عن أصحابه مخالفة الإجماع هنا[(٣)].

ثم يأتي الشهرستاني (ت: ٥٤٨هـ) فيعرض لاتهام المعتزلة لأصحابه بمخالفة الإجماع، ويحكي جواب الأشعرية لهم بأنهم: أول من خالف الإجماع.

ثم إنه يخطو خطوة أخرىٰ؛ حين يعارض المعتزلة -معارضةً جدليَّةً-: بأن خرق الإجماع لازم لهم أيضًا.

ثم يعود، ويحكي مقالة السلف والحنابلة، علىٰ نحو أكثر إنصافا ودقة، ممن حكىٰ مقالتهم قبله.

وفي أثناء ذلك يحكي اتهام السلفيين أيضًا للأشاعرة بخرق الإجماع، وابتداع قول جديد في المسألة؛ ثم إنه يسكت عن تلك التهمة؛ ولا يبحث في نقاشها بشيءٍ[(٤)]!!

---

(١) التسعينية (٢/٤٣٨)، وابن تيمية يكرر ذلك التأريخ في عامة كتبه. انظر: منهاج السنة (٢/٢٤٦)، الفتاوىٰ (١٢/ ٢٧٢)، ومواضع أخرىٰ كثيرة.

(٢) انظر: الإرشاد، للجويني (١٢٠) وما بعدها.

(٣) يرىٰ ابن تيمية أن النزاع العظيم بين الذين يقولون بالخلق - يعني: المعتزلة، والذين يقولون بالقدم -يعني: الأشاعرة-: إذا تدبَّره اللبيب، علم أن كل طائفة إنما تقيم الحجج علىٰ إبطال قول خصمها، لا علىٰ صحة قولها. انظر: التسعينية (٢/ ٤٩٦-٤٩٧).

(٤) انظر: نهاية الأقدام، للشهرستاني (٣٠٩) وما بعدها، ويقرِّر (٣١١) انقطاع الاستدلال بما يعرفه أهل الإجماع. وانظر أيضًا: تعليق ابن تيمية علىٰ كلام الشهرستاني: درء التعارض (٢/ ٣٢٣).

ولأجل ذلك، منع الرازي (ت: ٦٠٦هـ) أن يُستدل بالإجماع علىٰ إثبات صفة الكلام، يعني: بمفهومها الأشعري؛ قال -في سياقه لأدلة أصحابه-:

«ورابعها: إجماع المسلمين علىٰ كونه متكلِّمًا.

وهو ضعيف، لما بيَّنَّا أن الإجماع ليس إلا علىٰ اللفظ.

أما المعنىٰ الذي يقول أصحابنا: فهو غير مجمع عليه؛ بل لم يقل به أحد إلا أصحابنا»[١].

وأما الزركشي (ت: ٧٩٤هـ) فيعترف باضطراب الأصحاب، يعني: الأشاعرة، في التخلص من مشكلات هذه المسألة، ودَهَشِ بعضهم لها، ثم يقول:

«فالحاصل: صعوبة هذه المسألة.

فإنه إما أن ينشأ عنها نفي قدم الكلام، كالمعتزلة.

وإما إثبات قدم الكلام، وفيه: إثبات قدم الخلائق المأمورين.

أو إثبات أمر، ولا مأمور، وإما إثبات كلام قديم، عارٍ عن[٢] حقائق الكلام».

قال: «**وإثبات كلام ليس بأمر ولا نهي، ولا خبر ولا استخبار، إلىٰ غير ذلك من أقسام الكلام: غير معقول، فكأنه لم يثبت كلامًا، وإنما أثبت صفةً أخرىٰ غير الكلام**»[٣]؟!

❁ ❁ ❁

لقد كان الأيسر من ذلك التَّعَنِّي كلِّه: إثبات ما دلت عليه النصوص من أن الله تعالىٰ: لم يزل متكلمًا، كيف شاء، ومتىٰ شاء، ولمن شاء من خلقه[٤]،

(١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (١٧٤)، وانظر: المطالب العالية (٣/ ١٣١)، وانظر هذه الفكرة عند القرافي: شرح تنقيح الفصول (١٤٥).

(٢) في الأصل: «عارَضَ»؛ والصواب: ما أثبتُّه، إن شاء الله.

(٣) البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي (١/ ٣٨١)، وانظر: سلاسل الذهب في أصول الفقه، له (١٣٣-١٣٤).

(٤) قال الحافظ ابن حجر: «وذكر الفخر الرازي في المطالب العالية: أنَّ قول من قال إنه تعالىٰ متكلِّمٌ =

وأنه يتكلم يوم القيامة مع عباده، بما لم يكلمهم به اليوم، وأنه يكلم المؤمنين بغير ما يكلم به الكافرين . . إلىٰ آخر ما دلت عليه، وقال به السلف وأهل الحديث[1].

لكن ذلك كان يستوجب إعادة النظر في الأصل العام لهذه المشكلة، وهو ما أسموه: نفي حلول الحوادث.

وهو الأمر الذي يستتبع -لو كان- إعادة النظر في كثير من فروعه، التي استقرت في المذهب، وتأسس عليها!!

= بكلامٍ يقوم بذاته وبمشيئته واختياره: هو أصحُّ الأقوال نقلًا وعقًلا وأطال في تقرير ذلك» اهـ، فتح الباري (١٣/ ٤٦٣)، لكن لم أستطع العثور علىٰ هذا النقل في المطالب، ولم أر ابن تيمية أشار إليه أو نقله في شيءٍ من كتبه [قارن أيضًا: التسعينية (٢/ ٦٢١)، منهاج السنة (٢/ ٣٦٢)]، ولم يشر الأستاذ الزركان رحمه الله إلىٰ هذه الفكرة أصلًا عند الرازي، وهو فاحصٌ لتراثه، خبيرٌ به. انظر: فخر الدين الرازي وآراؤه (٢٢٨-٢٣٢) في حديثه عن وقوع التغير في الصفات، وأيضًا (٣٢٦-٣٣١) في حديثه عن صفة الكلام عند الرازي. وأخشىٰ أن يكون في ذلك العزو خللٌ، لم أهتد إليه.

(١) انظر: شرح العقيدة الأصفهانية، لابن تيمية (٦٨-٦٩)، الصفدية (٢/ ٦٢) وما بعدها.

الفصل الخامس

رؤية الله ﷻ في الدار الآخرة

المبحث الأول
رؤية الله تعالىٰ، والخلاف حولها

ينتمي السلفيون والأشاعرة، معًا: إلىٰ طرف أهل الإثبات في مسألة (الرؤية).

وقد كان ينبغي، وفق خطتنا لهذه الدراسة، ألا ندرس مسألة (الرؤية)، ضمن النماذج التطبيقية لمشكلات البحث الكلامي بين السلفيين والأشاعرة؛ فالفريقان هما -بوجهٍ عام- في طرف المثبتة للرؤية.

بيْدَ أن ما استقر عليه المذهب الأشعري، من نفي علو الله تعالىٰ علىٰ عرشه، وما أدىٰ إليه ذلك، من تطور مفهوم الرؤية لدىٰ متكلمي الأشاعرة؛ قد جعلها مسألة خلاف حقيقية بين الفريقين، علىٰ ما نوضحه في هذا الفصل، إن شاء الله.

وفي مقابلة موقف المثبتة، علىٰ تنوع أطيافه: طرف الجهمية النفاة، من الفلاسفة والمعتزلة وغيرهم[1].

أما المذهب الشخصي لجهم (ت: ١٢٨هـ): فقد نقل عنه نفي الرؤية، شأنَ منهجه العام في نفي الصفات، وهو أمر يتفق عليه من نقل مذهبه[2].

---

(١) انظر حول إطلاق لقب الجهمية علىٰ نفاة الرؤية: الإبانة الكبرىٰ، لابن بطة (٣/٣/٥٣)، بيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية (١/٣٤٩) ط قاسم، وأيضًا: أصول الدين عند الإمام الطبري، لصاحب هذه الدراسة (٢٤٢).

(٢) انظر: الرد علىٰ الزنادقة والجهمية، للإمام أحمد (١٩٩، ٢٠٨)، التنبيه والرد، للملطي (١١٦)، الفصل، لابن حزم (٣/٢)، تاريخ الجهمية والمعتزلة، للقاسمي (١٩).

وأما الفلاسفة: فقد حكىٰ عنهم نفيَ الرؤية، غيرُ واحد من مؤرخي فكرهم، ونقلة مقالاتهم[1].

وهذا أمر منطقي، ومفهوم، في ضوء فكرتهم عن واجب الوجود، المقدس -عندهم- عن الصفات الوجودية، المنزه عن الكم، والكيف، والأين[2]؛ خاصة وهم يقررون أن من شروط الرؤية في (الغائب): أن يكون المرئي في جهة من الرائي، كما هي كذلك في (الشاهد)؛ فإذا كان (المرئي)، منزها عن (الأين = الجهة)، مستحيلا عليه ذلك، وفق مذهبهم؛ كانت الرؤية منتفية عنه، مستحيلة عليه، بداهة[3].

وهذا النفي مفهوم أيضًا، وبصورة آكد، في ضوء مذهبهم في المعاد الروحاني، ونفي بعث الأجساد؛ فلا بصرَ، من الأصل، هناك؛ حتىٰ يَرىٰ!!

وهو الموقف الذي يلخص ابن تيمية معالمه بقوله: «والمعروف عندهم: وجود مطلق، أو مقيد بالسلوب.

ولا يثبتون، بعد الموت، تجدد نظر إليه؛ إذ المفارِقات، عندهم، ليس فيها حركةٌ أصلًا، لا من الناظر، ولا من المنظور إليه»[4].

وأما المعتزلة فقد آلت إليهم مقالة النفي، بعد انقراض الجهمية الأولىٰ[5]، وحملوا لواءها، وأجمعوا عليها. يقول القاضي عبد الجبار (ت: ٤١٥هـ):

«فأما أهل العدل بأسرهم، والزيدية، والخوارج، وأكثر المرجئة: فإنهم قالوا: لا يجوز أن يُرىٰ الله تعالىٰ بالبصر، ولا يدرك به علىٰ وجه؛ لا لحجاب ومانع، لكن لأن ذلك يستحيل»[6].

---

(١) انظر: محصل أفكار المتقدمين، للرازي (١٨٩)، بيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية، الموضع السابق، المسامرة، شرح المسايرة، لابن أبي شريف (٤١).

(٢) انظر: الإلهيات من الشفا (٣٧٩)، الأضحوية، لابن سينا (٩٨-٩٩).

(٣) انظر: مناهج الأدلة، لابن رشد (١٨٦)، وانظر أيضًا: شرح المواقف (٨/ ١١٥-١١٦).

(٤) درء تعارض العقل والنقل (٦/ ٧٠).

(٥) انظر: أصول الدين عند الإمام الطبري (٢٤٢)، وما ذكرته هناك حول هذه الوراثة.

(٦) المغني لعبد الجبار (٤/ ١٣٩)، وانظر: شرح الأصول الخمسة (٢٣٢)، المنية والأمل (٦)، مقالات الإسلاميين (١/ ٢٨٩).

وكان أهم ما بنىٰ عليه النفاة موقفهم: أن الرؤية البصرية يشترط لها أن يكون المرئي في مقابلة الرائي، وبجهة منه؛ وأن نفي اشتراط ذلك في الرؤية، هو كنفي اشتراط البصر لها؛ وكلاهما خروج عما تعرفه العقلاء من معنىٰ الرؤية[1].

❀ ❀ ❀

وأما طرف الإثبات، فيشمل طوائف المثبتة، بمن فيهم الغلاة من المشبهة والمجسمة؛ فكلهم يقولون بإثبات الرؤية، إلا نفرا يسيرا، علىٰ حد قول الأشعري[2].

ومرادهم بذلك الإثباتِ: إثباتُ الرؤية الحقيقية: «**بالأبصار، التي هي أبصار العيون**»[3].

أما السلفيون، أهل الحديث: فقد أجمعوا علىٰ أن الله تعالىٰ يُرىٰ في الآخرة[4].

وهذا منطقي مع إجماعهم علىٰ إثبات علو الله تعالىٰ علىٰ عرشه، فوق سمائه؛ فلا يضرهم أن يلتزموا أن يكون «كل مرئي في جهة من الرائي»[5]، أو مقابلًا له.

ومنطقي -أيضًا- مع منهجهم العام في إثبات ما جاءت به النصوص، والرؤية من جملته.

ثم لا يلزمهم، عن تلك المقالة: شيء من تشبيه، أو تكييف.

قال الأشعري (ت: ٣٢٤هـ): «**وقد يثبت الرؤية من لا يقول بالتجسيم**»[6].

---

(١) انظر: المغنىٰ (٤/ ١٤٠-١٤١)، شرح الأصول الخمسة (٢٤٨-٢٥٢)، وأيضًا: مناهج الأدلة لابن رشد (١٨٦-١٨٧)، ومقدمته (٨٣)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٤٧)، شرح النسفية (٣٣٦).

(٢) مقالات الإسلاميين (١/ ٢٩٠)، وانظر: شرح الأصول الخمسة (٢٣٢-٢٣٣)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٣١٥-٣١٦).

(٣) التبصير في معالم الدين، للطبري (٢١٧)، وانظر: المغني (٤/ ١٣٩)، التنبيه والرد، للملطي (٦٠).

(٤) انظر: رسالة أهل الثغر، للأشعري (٧٦)، الشريعة للآجري (٢/ ٦)، ضوء الساري إلىٰ رؤية الباري، لأبي شامة (٢٨)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٣١٦).

(٥) مناهج الأدلة (١٨٥).

(٦) مقالات الإسلاميين (١/ ٩٠)، وانظر: رسالة السجزي إلىٰ أهل زبيد (١١٩)، العواصم والقواصم، لابن الوزير (٥/ ٧٤) وما بعدها.

يقرر الإمام الحافظ محمد بن إسحاق بن منده (ت: ٣٩٥هـ)، وهو من أئمة المحدثين، المشتغلين بالجدل الكلامي، طريقة أهل الحديث والإثبات في مسألة الرؤية، وتقرير ما تضمنته نصوصها، من إثبات (صفة الوجه) لرب العالمين، والرد علىٰ من يتأول الرؤية، أو يتأول (الوجه) في نص واحد:

«قال الله ﷻ ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾:

أجمع أهل التأويل، كابن عباس وغيره من الصحابة، ومن التابعين: محمد بن كعب، وعبد الرحمن بن سابط، والحسن ابن أبي الحسن، وعكرمة، وأبو صالح، وسعيد بن جبير، وغيرهم: أن معناه: إلىٰ وجه ربها ناظرة. والآخرون: نحوُ معناه.

ومن روىٰ عنه: أن معناه: أنها تنتظر الثواب؛ فقول شاذ، لا يثبت.

ومعنىٰ وجه الله ﷻ هاهنا علىٰ وجهين:

أحدهما: **وجه حقيقة.**

والآخر: بمعنىٰ الثواب.

فأما **الذي هو بمعنىٰ الوجه في الحقيقة**: ما جاء عن النبي ﷺ في حديث أبي موسىٰ، وصهيب، وغيرهم؛ مما ذكروا فيه الوجه، وسؤال النبي ﷺ بوجهه جل وعز، واستعاذته بوجه الله، وسؤاله النظر إلىٰ وجهه جل وعز، وقوله ﷺ، لا يُسأل بوجه الله، وقوله: أضاءت السموات بنور وجه الله، وإذا رضي ﷻ عن قوم أقبل عليهم بوجهه جل وعز.

وكذلك: قوله جل وعز: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٣]، وقول الأئمة: بمعنىٰ[1]: إلىٰ الوجه حقيقةً، الذي وعد الله جل وعز، ورسولُه؛ الأولياءَ، وبشَّرَ به المؤمنين؛ بأن ينظروا إلىٰ وجه ربهم ﷻ.

وأما الذي هو بمعنىٰ الثواب، فكقول الله ﷻ: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ﴾ [الإنسان: ٩]، وقوله جل وعز: ﴿وَلَا تَطْرُدِ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ﴾ [الأنعام: ٥٢]، وما أشبه ذلك في القرآن. وقول النبي ﷺ: «**ما قائلٌ**

---

(١) «بمعنىٰ»: كذا، والأقرب أنها: يعني.

يلتمِس وجهَ الله»، وما أشبه ذلك، مما جاء عن النبي ﷺ: فهو معنىٰ الثواب»[١].

❁ ❁ ❁

لكن الإشكالية الحقيقية -هنا- قد صادفت متأخري الأشاعرة، الذين راموا الجمع بين نفي العلو والجهة، كما استقر عليه المذهب، مع إثبات الرؤية، كما هو أصل المذهب من عند أبي الحسن[٢]، ثم استمر عليه أصحابه من بعده علىٰ إطلاقه[٣].

وهو موقف اختلفوا فيه مع نفاة الرؤية ومثبتتها -سواهم- علىٰ حد سواء، كما اعترف به غير واحد من محققيهم، كالرازي (ت: ٦٠٦هـ):

«الله تعالىٰ يصح أن يكون مرئيا؛ خلافا لجميع الفرق!!»[٤].

وسجَّله عليهم خصومهم[٥]، من المثبتة والنفاة -أيضًا- علىٰ حد سواء.

فابن رشد (ت: ٥٩٥هـ) يرىٰ أن القوم قد اختلط عليهم إدراك العقل، مع إدراك البصر، وأن حججهم لإثبات مذهبهم، والرد علىٰ خصومهم: حجج

---

(١) الرد علىٰ الجهمية، لابن منده (١٠١-١٠٣).

(٢) يتعرض شيخ الإسلام للسؤال حول هذه الإشكالية: «فإن قيل: هذا يبين أن مسألة العلو أظهر في الفطرة والشريعة من مسألة الرؤية؛ فلأي شيءٍ: هؤلاء أقروا بهذه، وأنكروا تلك؟».
ثم إنه يجيب عن ذلك بقوله: «قيل: إن سببه: أن الجهمية كانت متظاهرةً بدعوىٰ خلق القرآن، وإنكار الرؤية، ولم تكن متظاهرةً بإنكار العلوّ..؛ فكان الذين يناظرونهم، من متكلمة إثبات الصفة، كأبي سعيد ابن كلاب وأبي الحسن الأشعري وأصحابهما: يظهرون من مخالفتهم لهم في هاتين المسألتين، بسبب ظهور الخلاف فيهما، ما لا يظهرون فيما يخفونه من المسائل. ومع هذا فقد كان أولئك يخالفونهم أيضًا في إنكار أن الله فوق العرش، كما تقدم ذكره من كلامهم؛ لكن لم يأتوا في مناظرتهم بما يقطع مادة التجهم، ويقلع عروقه..» اهـ بيان تلبيس الجهمية (٣/ ٥٣٥-٥٣٦). وكلمة: «يظهرون»؛ محرَّفةٌ فيه، وصوابه ما أثبتُّه، إن شاء الله. وانظر: نفس المصدر (٣/ ٥٧٣-٥٧٥).

(٣) انظر، حول هذه الصعوبة: الآمدي وآراؤه (٣٦٧-٣٦٨).

(٤) محصل أفكار المتقدمين (١٨٩)، ولباب المحصل، لابن خلدون (١٦٠)، وانظر: الأربعين، للرازي (١/ ٢٦٦)، المقاصد، وشرحها (٤/ ١٧٩-١٨١)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٥٩) ط قاسم، مجموع الفتاوىٰ (١٦/ ٨٤).

(٥) قال الزبيدي: «وسَجَّل عليه بكذا: شهرَه، ووَسَمَه، قاله الزَّمخشريُّ في شرحِ المقاماتِ له» اهـ، تاج العروس (١٩/ ١٨١).

سوفسطائية، كاذبة[1].

وأما ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ) فيقول:

«ولا ريب أن جمهور العقلاء، من مثبتي الرؤية ونفاتها، يقولون: إن هذا القول معلوم الفساد بالضرورة»[2].

وإن كان الأشاعرة: يمنعون دعوىٰ الضرورة هنا، بأنهم، علىٰ الأقل، وهم جم غفير، ينازعون في دعواها؛ والضروة ما اتفق عليه العقلاء[3].

وهي منازعة تكررت في غير ما سياق، واهتم ابن تيمية بمناقشتها، والرد عليها في عدد من كتبه[4].

كما انتقدها -قبله- كل من: القاضي عبد الجبار (ت: ٤١٥هـ)[5]، وأبو الوليد ابن رشد (ت: ٥٩٥هـ)[6].

❁ ❁ ❁

لم يكن ثمة مشكلة أمام السلفيين من الشافعية في إثبات الرؤية البصرية، ما داموا قد أثبتوا علو الله تعالىٰ علىٰ عرشه، كما مر بنا من قبل، ولذلك توارد أعلام الشافعية، منذ إمام المذهب، علىٰ إثبات ذلك[7]:

فالشافعي، إمام المذهب، (ت: ٢٠٤هـ) يقرر أن قول الله ﷻ: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّمَحۡجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥] «دليل علىٰ أن أولياءه يرونه يوم القيامة»[8].

---

(١) مناهج الأدلة (١٨٦-١٨٧). وانظر: شرح نهج البلاغة، لابن أبي الحديد (١/ ١٩)، وما نقله ابن تيمية عن ابن المطهر الحلي في منهاج السنة (١/ ٣٤٠).

(٢) منهاج السنة (٣/ ٣٤٣)، وانظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٥٩) ط قاسم، وأيضًا: رسالة السجزي (١١٩).

(٣) انظر: الأربعين، للرازي (١/ ٢٦٧)، شرح المقاصد (٤/ ١٩٧)، وانظر أيضًا: شرح المواقف (٨/ ١٤٣) حيث يقول: إن دعوىٰ الضرورة هنا؛ حكمٌ وهميٌّ.

(٤) انظر: درء التعارض (٧/ ٢٧)، الرد علىٰ المنطقيين (١٣-١٤).

(٥) انظر: المغني، لعبد الجبار (٤/ ٤٥-٤٦).

(٦) يقرر في تهافت التهافت (١/ ٧٥) أنه: «ليس من شرط المعروف بنفسه، أن يعترف جميع الناس».

(٧) سوف نقتصر في الشواهد التي نوردها هنا علىٰ من صرح بإثبات العلو من الشافعية، أو من نص علىٰ تحقيق الرؤية البصرية، حتىٰ يظهر التمييز بين الوجهة السلفية والوجهة الأشعرية في هذه المسألة.

(٨) رواه عنه البيهقي في مناقب الشافعي (١/ ٤٢٠)، واللالكائي في شرح أصول أهل السنة، رقم (٨٠٩).

ومع أن هذه الآية ليس فيها تصريح بأن المؤمنين يرون ربهم ﷻ يوم القيامة؛ فإن استدلال الشافعي بهذه الآية علىٰ إثبات الرؤية، مُفَرَّع علىٰ قاعدته الأصولية في الاحتجاج بمفهوم المخالفة.

وبيان ذلك: أن الله ﷻ لما أخبر أن الفجار المكذبين محجوبون يوم القيامة عن ربهم؛ دل بفحوىٰ الخطاب علىٰ أن الأبرار المصدقين لا يساوونهم في عقوبة الحجب؛ وإنما يتميزون عليهم برؤية ربهم، مَثُوبَةً لهم علىٰ تصديقهم وتقواهم[1].

ولهذا وردت الرواية الأخرىٰ، لنفس الدليل، عن الشافعي أنه قال: « .. فلما حجبهم في السخط، كان هذا دليلا علىٰ أنهم يرونه في الرضا»[2].

وللشافعي نص آخر مهم في إثبات الرؤية، جوابا علىٰ سؤال لسعيد بن أسد[3]، قال: قلت للشافعي: ما تقول في حديث الرؤية؟

فقال لي: **يابن أسد؛ اقض علي، حييت أو مت، أن كل حديث يصح عن رسول الله ﷺ، فإني أقول به، وإن كان لم يبلغني**[4]!!

إن أهمية هذا النص ليست تكمن في مجرد إثبات الشافعي للرؤية، فهذا قد دلت عليه النصوص السابقة وغيرها، وإنما نَلحظ هنا منهجه الذي قررناه عنه في الاحتجاج بالأدلة السمعية، وقاعدته المهمة: إذا صح الحديث فهو مذهبي.

لقد أكد لنا هذا النص أن هذه القاعدة ليست في (أصول الفقه) فقط؛ بل هي في أصول الدين أيضًا.

---

(١) ثم إني رأيت الحافظ ابن كثيرٍ رحمه الله، قد قرَّر استدلال الإمام الشافعي هنا بقوله: «وهذا الذي قاله الإمام الشافعي، رحمه الله، في غاية الحسن؛ وهو استدلالٌ بمفهوم هذه الآية، كما دلَّ عليه منطوق قوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، وكما دلَّت علىٰ ذلك الأحاديث الصِّحاح المتواترة، في رؤية المؤمنين ربِّهم ﷻ في الدار الآخرة؛ رؤيةً بالأبصار في عَرَصات القيامة، وفي روضات الجنان الفاخرة» اهـ. تفسير ابن كثيرٍ (٤/ ٣٨٦-٣٨٧).

(٢) البيهقي (١/ ٤٢٠)، واللالكائي، رقم (٨٨٣)، وانظر أيضًا: اللالكائي (٣/ ٤٦٤) حيث يشير إلىٰ استدلال الشافعي بآية القيامة (٢٢، ٢٣)، علىٰ الرؤية، غير أنه لا يسوق نصَّ كلامه.

(٣) ذكره ابن أبي حاتمٍ (٤/ ٥)، ولم يذكر فيه جرحًا ولا تعديلًا، ولم يذكر تاريخ وفاته، وذكره ابن حبان في الثقات (٨/ ٢٧١)، غير أنه لم يذكر -هو الآخر- تاريخ وفاته.

(٤) مناقب الشافعي (١/ ٤٢١)، والاعتقاد، له (١٣٣)، وقال محقِّقه: «وفي سنده من لم أقف عليه». وانظر: مناقب الشافعي، للرازي (١١١).

علىٰ أنه من الحق -هنا- أن نشير إلىٰ أن الدليل النقلي قد حظي بقبول عام في هذه المسألة، من حيث الجملة، حتىٰ لدىٰ متكلمي الأشاعرة؛ إما باعتباره الأصل في هذا الباب[١]، أو لأن المسألة -برمتها- سمعيةٌ، كما يقرره الشهرستاني (ت: ٥٤٨هـ)، وهو ما انتهىٰ إليه الرازي (ت: ٦٠٦هـ)، في بعض كتبه، بعد أن ضعف الأدلة العقلية التي استدل بها أصحابه علىٰ جواز الرؤية[٢].

بل إن المعتزلة -بدورهم- يستدلون بالسمع علىٰ نفي الرؤية؛ لأن صحة السمع لا تقف عليها[٣].

وأما من بعد الشافعي، فسوف نجد صاحبه: عبد العزيز بن يحيي الكناني (ت: ٢٤٠هـ): يقرر رؤية الله تعالىٰ في الآخرة، ويرد علىٰ من نفاها من المعتزلة ومن وافقهم، محتجين بقوله تعالىٰ قال عبد العزيز بن يحيىٰ: قوله تعالىٰ لموسىٰ عليه السلام: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣]، قال: «﴿لَن تَرَىٰنِي﴾: جواب قولِ موسىٰ: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾، ولا يقع علىٰ الآخرة؛ لأن موسىٰ لم يقل: أرني انظر إليك في الآخرة، إنما سأله الرؤية في الدنيا، فأُجيب عما سأل، ولا حجّة فيه لمَنْ أنكر الرؤية»[٤].

ثم نجد تلميذه الأبرز: المزني (ت: ٢٦٤هـ) يقول في رسالته (شرح السنة)، عن أهل الجنة وما يتنعمون به:

«فهم -حينئذٍ- إلىٰ ربهم ينظرون، لا يُمارون في النظر إليه، ولا يشكون؛ فوجوههم بكرامته ناضرة، **وأعينهم -بفضله- إليه ناظرة** . . .، وأهل الجحد عن ربهم -يومئذ- محجوبون، وفي النار يسجرون»[٥].

---

(١) انظر: لباب المحصل، لابن خلدون (١٦١)، شرح المواقف (٨/ ١١٦).

(٢) انظر: نهاية الأقدام، للشهرستاني (٣٦٩)، الأربعين، للرازي (١/ ٢٧٧)، الرازي وآراؤه، للرزكان (٢٦٧)، الآمدي وآراؤه (٣٦٨-٣٦٩، ٣٧١-٣٧٣).

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة (٢٣٣)، وأيضًا: الانتصار، للخياط (٩٤).

(٤) نقله عنه الثعلبي في تفسيره «الكشف والبيان» (١٢/ ٥٠١). وهذا الوجه في تقرير دلالة الآية، والرد علىٰ تعلق النفاة بها: لم أره في كتب أصحابنا السلفيين.

(٥) شرح السنة: ف (١٣).

وعلىٰ الرغم من وضوح ذلك الموقف، ومن تصريح المزني -هنا- بنظر العين إلىٰ الله جل شأنه في الجنة؛ فلقد أثيرت -فيما يبدو- بعض الشكوك حول موقفه؛ مما اضطر نعيم بن حماد (ت: ٢٢٨هـ) إلىٰ أن يسأله في مجمع من الناس عن خلق القرآن، ثم عن الرؤية:

«وتَقول: إن الله يُرىٰ يوم القيامة؟

فقال: نعم.

فلما افترق الناس، قام إليه المزني، فقال: يا أبا عبد الله، شهرتني علىٰ رؤوس الناس!!

فقال: إن الناس قد أكثروا فيك، فأردت أن أبرئك»[١].

ويبدو أن هذه الشكوك قد أَزَمَت الشافعيةَ، وأحرجتهم، حتىٰ ليعتبر بعضهم إثبات المزني للرؤية، وتقرير كلام شيخه الشافعي في ذلك: **تبييضا لوجوه الشافعية**[٢].

وأما الدارقطني (ت: ٣٨٥هـ) فإنه يفرد كتاب (الرؤية) لرواية الأحاديث والآثار في هذه المسألة، علىٰ طريقة أهل الحديث، وفي بعض رواياته ذكر: نزول الله تعالىٰ في ظلل من الغمام، **والعرش والكرسي**، وأن المؤمنين يكونون في الدنو منه علىٰ قدر تبكيرهم إلىٰ الجمعات[٣].

لم يكن الدارقطني هو الوحيد من بين الشافعية الذي أفرد هذه المسألة بالتصنيف؛ فالآجري (ت: ٣٦٠هـ) أفرد لها كتاب: التصديق بالنظر إلىٰ الله ﷻ[٤]، ولأبي نعيم الأصبهاني (ت: ٤٣٠هـ) كتاب: (تثبيت الرؤية يوم القيامة)[٥].

---

(١) اللالكائي: رقم (٨٩١)، وانظر: العواصم والقواصم، لابن الوزير (٥/٢٠٦).

(٢) انظر: مناقب الشافعي، للبيهقي (١/ ٤٢٠).

(٣) انظر: الروايات (١٦٣-١٦٧)، وتعليق المحقق.

(٤) طبع مفردًا أكثر من مرَّةٍ، وهو -بكامله- ضمن الجزء الثاني من الشريعة.

(٥) انظر: كتاب: تثبيت الإمامة، لأبي نعيم، مقدمة المحقق (٢٨)، ويشير إليه ابن تيمية. انظر: بيان تلبيس الجهمية (١/٣٤٨) ط قاسم، ويبدو أنه من كتبه المفقودة.

وعلىٰ نفس المنوال، تمضي التقريرات التي يذكرها الشافعية، كسائر المثبتة من السلفيين؛ فعامة من ذكرنا أقوالهم هنا يثبتون الرؤية والعلو جميعًا، ومنهم من يصرح -تحقيقًا للمقصود بأن الرؤية المذكورة هنا هي: الرؤية البصرية، وهو ما ينافي تأويلها بالعلم:

فعثمان بن سعيد الدارمي (ت: ٢٨٠هـ)، والإسماعيلي (ت: ٣٧١هـ)، والمَلَطي (ت: ٣٧٧هـ)، واللالكائي (ت: ٤١٨هـ)، والصابوني (ت: ٤٤٩هـ)، وأبو القاسم الأصبهاني، قِوَام السنة، (ت: ٥٣٥هـ): يقررون المسألة علىٰ ذلك النحو الذي أشرنا إليه، أو يردون علىٰ من ينفيها ويتأولها[1].

يقول شيخ الإسلام الصابوني (ت: ٤٤٩هـ):

«ويشهد أهل السنة: **أن المؤمنين يرون ربهم تبارك وتعالىٰ بأبصارهم**، وينظرون إليه، علىٰ ما ورد به الخبر الصحيح عن رسول الله ﷺ، في قوله: «إنكم ترون ربَّكم، كما ترون القمرَ ليلةَ البدرِ..»[2]؛ والتشبيه وقع للرؤية بالرؤية، لا للمرئي بالمرئي»[3].

وينقل الصابوني قول يزيد بن هارون، أحد كبار أئمة أهل الحديث، (ت: ٢٠٦هـ) لمن سأله، وقد روىٰ حديث الرؤية: **ما معنىٰ هذا الحديث؟**، فغضب يزيد، وقال: ما أشبهك بصبيغ، وأحوجك إلىٰ مثل ما فُعِل به؛ ويلك!! **ومن يدري كيف هذا؟!** ومن يجوز له أن يجاوز هذا القول الذي جاء به الحديث، أو يتكلم فيه بشيءٍ من تلقاء نفسه، إلا من سفه نفسه، واستخف بدينه؟!![4].

---

(١) انظر -علىٰ ترتيب الأسماء-: الرد علىٰ المريسي (٥٥-٥٩)، الرد علىٰ الجهمية (١٠٢-١٢٩) كلاهما للدارمي، اعتقاد أصحاب الحديث (٦٢-٦٣)، التنبيه والرد (١١٦-١١٨)، شرح أصول أهل السنة (٣/ ٤٥٤-٥٢٣)، عقيدة السلف (٢٦٣-٢٦٤)، الحجة في بيان المحجة (٢/ ٢٣٦-٢٥٣، ٤٨٧-٤٨٩).

(٢) رواه البخاري، في الرقاق: باب صفة الجنة والنار (٦٥٧٠)، ومسلمٌ، في المساجد ومواضع الصلاة: باب فضل صلاتي الصبح والعصر (٦٣٣)، بنحوه، من حديث جرير.

(٣) عقيدة السلف (٢٦٣-٢٦٤).

(٤) رواه الصابوني، في عقيدة السلف (٢٣٧)، ومن طريقه قوام السنة في الحجة (١/ ١٩٣).

وهو نص انتقاه الصابوني، بعناية، في هذا المقام، ليدلنا علىٰ الأصل السلفي في هذه المسألة، كغيرها من مسائل الصفات: أنه لا تلازم بين الإثبات والتكييف، بل يسلم للنص دلالته المفهومة منه بأصل الوضع اللغوي، وعلىٰ ما يفهم أهل اللسان من أصل المعنىٰ؛ دون أن يلزم من ذلك تشبيه أو تكييف، أو يطمع أحد في الوصول إلىٰ كنه ذلك الأمر المغيب، علىٰ ما هو عليه.

❁ ❁ ❁

وإذا كان الجمع بين إثبات العلو وإثبات الرؤية، هو مَفرِق الطريق بين الرؤية التي يثبتها السلفيون، والرؤية التي يثبتها الأشاعرة، كما أشرنا من قبل؛ فلقد لجأ الأشاعرة -إزاء المأزق الذي واجههم في إثبات الرؤية، مع نفي العلو والجهة- إلىٰ تخلص إجمالي مما يلزمهم به مخالفوهم، بدعوىٰ: اختلاف الرؤيتين في الحقيقة[1].

وتأكيدا لهذه الفكرة، قيل: إنه من الممكن أن يُخلق ذلك الإدراك، يعني: المتعلق بالرؤية، في القلب، **أو غيره من الأعضاء؛ ويسمىٰ ذلك الإدراك: رؤية**[2]، أيضًا، ولو كان محل ذلك الإدراك: «في العقب»[3]!!

وليس يخفىٰ أن هذا التقرير، وفي أقل تقدير له: سوف يحرمهم من التعلق بالدليل (العقلي) لإثبات الرؤية، حيث **«تجاهلوا كل مبادئ علم البصريات»**[4]؛ في حين أن دليلهم (العقلي) يعتمد -أصالةً- علىٰ قياس الغائب علىٰ الشاهد: «إذا رُئي موجود: لَزِم تجويزُ رؤية كل موجود»[5].

وسوف يشكل علىٰ مذهبهم أيضًا: أن الدليل السمعي قد دل علىٰ قياس الرؤية (الموعودة)، علىٰ الرؤية (المعهودة)، فقال: «إنكم ترون ربَّكم، كما ترون القمرَ ليلة البدرِ..»؛ فلقد أجمع مثبتة الرؤية، بمن فيهم الأشاعرة، علىٰ

---

(١) انظر: شرح المواقف (٨/١٣٨-١٣٩)، حاشية العصام علىٰ النسفية (٣٣٦) وأيضًا: الأربعين للرازي (١/٣٠٣)، شرح المقاصد للتفتازاني (٤/١٩٧).

(٢) إحياء علوم الدين (٤/٣١٢)، أبكار الأفكار (١/٥١٤).

(٣) شرح الكبرىٰ، للسنوسي (٤١٤).

(٤) تطور الفكر الفلسفي في إيران، محمد إقبال (٦٢).

(٥) الإرشاد، للجويني (١٦٥)، وانظر: الإبانة، لأبي الحسن: ف (٧٨).

الاحتجاج بهذا الحديث، وفهمه علىٰ أنه: **تشبيه للرؤية**، أي: الغائبة، بالرؤية، أي: الشاهدة[1]. وهو ما يخالف ما سبق عنهم، من اختلاف الرؤيتين في الحقيقة، والمبالغة في التزام، ما يوجبه ذلك الاختلاف في حقيقة الرؤية.

فانتهىٰ الحال -إذًا- بالأشاعرة، إزاء إشكالية (الرؤية)، بمفهومها الجديد: إلىٰ وهن الأساس الذي ينبني عليه دليلهم العقلي، والسمعي أيضًا، ومخالفة مقتضاهما، معا!!

وقد أشكل هذا التقرير -برمته- مع قولهم: إن الشرط لا يختلف الحكم فيه شاهدا ولا غائبا[2]، وهذا هو نفس محل البحث، كما يقول القاضي عبد الجبار (ت: ٤١٥هـ)[3]، ولذلك يلزمهم به ابن رشد (ت: ٥٩٥هـ)[4].

ثم إنهم عادوا، فعرّفوا هذه الحقيقة الموعود بها في الآخرة، التي هي محل البحث، بأنها: كشف تام[5]، أو: معنىٰ يخلقه الله تعالىٰ في الحواس المخصوصة، **بحكم جري العادة**، من غير احتياج إلىٰ شيء مما يشترط في الشاهد[6].

وهي الفكرة التي يشير إليها الغزالي (ت: ٥٠٥هـ) بقوله: «المعرفة الحاصلة في الدنيا، **بعينها**، هي التي **تُسْتَكمل**، فتبلغ كمال الكشف والوضوح، وتنقلب مشاهدةً؛ ولا يكون بين المشاهد في الآخرة، والمعلوم في الدنيا اختلافٌ، إلا من حيث زيادة الكشف والوضوح . . . ؛ لأن المعرفة هي البذر الذي ينقلب في

---

(١) انظر: معالم السنن، للخطابي (٧/ ١١٨)، تأويل الأحاديث المشكلة، لابن مهدي (٢١٨)، الإنصاف للباقلاني (٤٨)، ضوء الساري، لأبي شامة (١٠٢).

(٢) ينقل الآمدي اتفاق الأشاعرة علىٰ إلحاق الغائب بالشاهد، بجامع: الحدّ، والعلّة، والشَّرط، والدلالة. انظر: أبكار الأفكار (١/ ٢١٢-٢١٣)، وانظر أيضًا: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، للنشار (١٣٢-١٣٦).

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة (٢٤٩).

(٤) انظر: مناهج الأدلة، لابن رشد (١٨٧).

(٥) انظر: شرح المواقف (٨/ ١٣٩)

(٦) أبكار الأفكار، للآمدي (١/ ٥١٤). ويلاحظ أن الأشاعرة يستخدمون هنا فكرتهم عن السببية، لإثبات أن الشروط المعهودة في الرؤية ليست هي المؤثرة فيها، وجودًا أو عدمًا. وانظر: مقالات أبي الحسن، لابن فورك (٨٥، ٨٩-٩٠)، شرح المواقف (٨/ ١٢٣).

الآخرة مشاهدةً، كما تنقلب النواة شجرةً، والحب زرعًا»[1].

لقد صار من الممكن للمعتزلة -في ضوء ذلك التقرير- أن يقولوا: «نزاعنا: إنما هو في هذا النوع من الرؤية [يعني: الرؤية المعهودة]، لا في الرؤية المخالفة لها بالحقيقة، المسماة عندكم بالانكشاف التام، وعندنا: العلم الضروري»[2].

يشعر الإيجي (ت: ٧٥٦هـ) بهذه الأزمة، فيقول: «واعلم أن هذا المقام مزِلَّة للأقدام، مَضِلَّة للأفهام؛ وهذا غاية ما يمكن فيه من التقرير والتحرير؛ لم نأل فيه جهدًا، ولم ندخر نصحًا، وعليك بإعادة التفكر، وإمعان التدبر، والثبات عند البوارق، وعدم الركون إلىٰ أول عارض، ولله العون والمنة»[3].

فهل لجأ الرجل لذلك **التوقيع الأَسْوان،** ليرتُق ما فتقه الجدل، ويصلح -بالنصح- ما عجز عنه (الكلام)؟ أو تُراه يُسِرُّ حَسْوًا في ارْتِغَاء، ويُلْمِح للقارئ، من ضعف الفكرة، بما لا يقوىٰ عليه التصريح؟!

أما ابن رشد (ت: ٥٩٥هـ)، ولا حِشمة عنده تمنعه من نقد الفكرة، ومخالفة أصحابها، فإنه يقول: «ولولا النشء علىٰ هذه الأقاويل، والتعظيم للقائلين بها، لما أمكن يكون فيها شيء من الإقناع، ولا وقع التصديق بها لأحد سليم الفطرة»[4].

ولأجل ذلك التقرير كان من الأهمية بمكان، في إبراز التمايز بين الوجهتين، أن نرىٰ إلحاح السلفيين علىٰ التعبير عن حقيقة الرؤية الموعود بها في الآخرة، بأنها: الرؤية **(العيانية)**[5]، **(البصرية)**، علىٰ ما يفهم الناس ويعقلون من معنىٰ الرؤية.

---

(١) إحياء علوم الدين (٤/٣١٣)، وانظر: الاقتصاد في الاعتقاد، له (٤٢)، وأيضًا: المسامرة شرح المسايرة، للكمال ابن أبي شريف (٤٠).

(٢) شرح المقاصد (٤/١٩٧)، ونقله عنه الخيالي في حاشيته علىٰ النسفية (٣٣٧). وقارن: قول الدواني، في تقرير الرؤية: « .. بعين رؤوسهم، كما هو مذهب الأشاعرة، والسلف الصالح» اهـ، محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين (٢/٥٣٦).

(٣) المواقف (٣٠٤).

(٤) مناهج الأدلة (١٨٩-١٩٠).

(٥) يقول الجاحظ: «فإن قالوا: نحن لا نقول بـ (المعاينة)، ونقول نراه، ولا نقول: (نعاينه)؟ قلنا: ولِمَ؛ وأنتم ترونه بأعينكم؟ فمن جعل لكم أن تقولوا: نراه بالعين، ومنعكم أن تقولوا: نعاينه بالعين؟ وهل اشتقَّت المعاينة، إلا من العين؟!» اهـ رسائل الجاحظ (٤/١٢).

يروي الدارمي (ت: ٢٨٠هـ) حديث جرير بن عبد الله ﷺ، قال: كُنَّا جُلوسًا عند رسول الله ﷺ، فرفع رأسه ليلةَ البدرِ، فنظرَ إلىٰ القمرِ، فقالَ: «أما إنَّكم ستَرَونَ ربَّكم عيانًا، كما ترون هذا، لا تضامُّونَ في رؤيتِه..»[١]، ويقول: «**فلم يدع لمتأوِّلٍ فيه مقالًا**»[٢].

ويسهب ابن خزيمة (ت: ٣١١هـ) في بحث مسألة الرؤية، وتقرير ما يتعلق بها من أدلة الإثبات، والرد علىٰ ما يتعلق به النفاة من النصوص، وفي ثنايا ذلك يشير إلىٰ تحقيق الرؤية (العيانية، البصرية)، فمن تراجمه حول ذلك: «باب ذكر البيان إن جميع المؤمنين يرون الله يوم القيامة، مخليا به ﷻ، وذكر تشبيه النبي ﷺ، برؤية القمر [رؤية][٣] خالقهم ذلك اليوم، بما يدرك عليه في الدنيا، **عيانًا ونظرًا ورؤية**»[٤].

ويقرر أبو المظفَّر السَّمْعانيُّ (ت: ٤٨٩هـ) في تفسيره أدلة أهل السنة علىٰ إثبات الرؤية. ففي تفسيره لقول الله تعالىٰ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣]، وهي من أشهر أدلة مثبتة الرؤية، يقول السَّمْعانيُّ: «**هو النظر إلىٰ الله تعالىٰ بالأعين**، وهو ثابت للمؤمنين في الجنة، بوعد الله تعالىٰ، وبخبر الرسول ﷺ..»، ثم ينسب ذلك إلىٰ عامة المفسرين[٥].

---

(١) الرد علىٰ الجهمية، رقم (١٧١). والحديث رواه أيضًا بهذه اللفظة «عيانًا»: البخاري (٧٤٣٥)، وابن أبي عاصم في السنة، رقم (٤٦١)، وابن خزيمة في التوحيد، رقم (٢٤٠) ط الآثار، والدارقطني في الرؤية، رقم (٨٧، ١٣١) وغيرهم، وجزم بعضهم بشذوذ لفظة «عيانًا»، كما صنع الشيخ الألباني في ظلال الجنة، في تخريج السنة (١/ ٢٠١)، وانظر حاشية محقق التوحيد لابن خزيمة، والرد علىٰ الجهمية للدارمي، ويبدو أن الحافظ ابن حجرٍ يميل إليه. انظر: الفتح (١٣/ ٤٣٦)، لكن قال الطبراني: «في هذا الحديث زيادة لفظةٍ، قوله: «عيانا»؛ تفرد به أبو شهابٍ وهو حافظٌ متقنٌ من ثقات المسلمين» اهـ، من المعجم الكبير، له (٢/ ٢٩٦)، وتصحَّف اسم الطبراني إلىٰ الطبري في فتح الباري، الموضع السابق، ونقل الحافظ عبارته ولم يتعقبها، وعاد الشيخ الألباني فذكر أنه تراجع عن تضعيف هذه اللفظة. انظر: السلسلة الصحيحة، المجلد السابع، رقم (٣٠٥٦). والحديث -بدون هذه اللفظة- ثابتٌ في الصحيحين وغيرهما.

(٢) الرد علىٰ الجهمية (١٠٣)، وانظر: الرد علىٰ الجهمية (٢٢-٢٣)، الرد علىٰ بشر (٥٦).

(٣) ما بين المعكوفين ساقطٌ من ط الهراس (١٧٨)، والشهوان، والآثار، وهو سقط مفسد للمعنىٰ.

(٤) التوحيد، لابن خزيمة (٣١٦) ط الآثار = (٤٣٧) ط الشهوان.

(٥) تفسير السَّمْعانيّ (٦/ ١٠٦-١٠٨)، وانظر: (٦/ ١٨١).

وهو نفس الأمر الذي نجده عند البغوي (ت: ٥١٦هـ) في تفسيره[1].

ويرد السَّمْعانيُّ والبغوي تعلق المعتزلة بقوله تعالىٰ: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] مع تقرير أن محل البحث والخلاف، بين المثبتة والنفاة، **هو الرؤية العيانية**.

يقول البغوي:

«يتمسك أهل الاعتزال بظاهر هذه الآية **في نفي رؤية الله ﷻ عيانًا**.

ومذهب أهل السنة: إثبات رؤية الله ﷻ عيانًا؛ جاء به القرآن والسنة . . .

وأما قوله ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾: عُلم أن الإدراك غير الرؤية؛ لأن الإدراك هو: الوقوف علىٰ كُنهِ الشيء والإحاطةُ به، والرؤية: المعاينة؛ وقد تكون الرؤية بلا إدراكٍ . . .؛ فالله ﷻ يجوز أن يُرىٰ من غير إدراكٍ وإحاطةٍ، كما يعرف في الدنيا ولا يحاط به . . .»[2].

وفي سياق اللغة وغريب الحديث، نجد الأزهري (ت: ٣٧٠هـ) يقرر في كتابه أن «من قال: إنَّ معنىٰ قوله ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ بمعنىٰ: مُنتظرة، فقد أخطأ؛ لأن العرب لا تقول: نظرت إلىٰ الشيء، بمعنىٰ: انتظرتُه؛ إنما تقول: نظرت فلانا، أي: انتظرته. .، **فإذا قلت: نظرت إليه، لم يكن إلا بالعين**، وإذا قلت: نظرت في الأمر احتمل أن يكون تفكُّرًا، وتدَبُّرا بالقلب»[3].

وهو توظيف جيد ومهم للبحث اللغوي، في تقرير الفكرة الكلامية[4].

---

(١) انظر: تفسير البغوي (٤/ ٤٦٠) ط المعرفة، (٨/ ٢٨٤-٢٨٥) طيبة.

(٢) تفسير البغوي (٢/ ١١٩-١٢٠) ط المعرفة، (٢/ ١٧٣-١٧٤) ط طيبة. وهو نفس التقرير الذي يسبقه إليه السَّمْعانيّ، **والبغويُّ متأثرٌ به جدًّا، كما قد بدا لي من مقارنة كتابيهما، حتىٰ إنه ينقل ألفاظه**. انظر -فيما يخص هذه الآية-: تفسير السَّمْعانيّ (٢/ ١٣٢-١٣٣). غير أن السَّمْعانيّ يقول هنا: «ولا يدرك كنهه، إذ لا كنه له حتىٰ يدرك»؟!! وهي عبارة مقحمةٌ نابيةٌ، لا أدري ما أوقعه فيها؛ فلا هي بالسلفية، ولا هي مما له وجه في الصَّواب، ولذلك أحسن البغويُّ إذ حذفها، مع أنه ينقل هنا عبارته، تقريبًا.

(٣) تهذيب اللغة (١٤/ ٣٧١)، وعنه ابن منظور في اللسان -نظر- (٦/ ٤٤٦٦ع٢)، وانظر: تفسير السَّمْعانيّ (٦/ ١٠٦-١٠٨).

(٤) وانظر -أيضًا- حول هذه المسألة، في تهذيب اللغة: تفسير (فلما تجلىٰ): (١١/ ١٨٥)، توجيه آية الأنعام: (١٢/ ١٧٧-١٧٨)، وقد نقل هنا كلامًا طريفًا لأبي إسحاق الزجاج، في توجيه هذه الآية، وهو بنصه في اللسان -بصر- (١/ ٢٩٠ع٣).

المبحث الثاني
مسألة الرؤية، بين تمايز الأفكار، والتأثير والتأثر

مع هذا الجانب الإيجابي الذي رصدناه من تراث الشافعية، حيث يقرر الرؤية علىٰ هذا النحو من التمايز عن المفهوم الأشعري؛ فلقد لبثنا بعيدا، دون أن نظفر لمقالة الأشاعرة بصدىٰ في مؤلفات الشافعية، وقد كان مقتضىٰ التمايز بين المقالتين: أن نجد شيئًا من بحث مقالة الأشاعرة، أو حتىٰ حكايتها، في المؤلفات العديدة التي وصلتنا من تراثهم[1].

ومع أن كثيرًا من تراث الشافعية الكلامي، في المدة التي نؤرخ لها قد فقد، إلا أنا ينبغي ألا نتوقع من ذلك كبير شيء ليسد هذه الثغرة، ونحن لم نظفر من كل ما وصلنا إلا بمصدر واحد يعنىٰ بذلك!!

ولعل شيئًا من تفسير ذلك، يعود إلىٰ التقارب العام بين الأشاعرة وأهل الحديث[2]، خاصة في المدة الأولىٰ من تاريخ المذهب الأشعري[3]، ودخول الفريقين، معًا، من حيث العموم، في عداد أهل السنة والجماعة، خاصةً إذا كان

---

(١) من الملاحظ -أيضًا- أن ابن الزاغوني الحنبلي (ت: ٥٢٧هـ) لم يتعرض لمقالة الأشاعرة في الرؤية، رغم حكايته لبعض المقالات المختلفة. انظر: الإيضاح في أصول الدين، له (٥٠٩-٥٣٠)، في حين أنه يحكي خلافهم في الاستواء والجهة. انظر: (٢٩٩، ٣١٧). **بينما يرىٰ أبو نصرٍ السجزي؛ أن الخلاف قائمٌ معهم من أصل المذهب.**

(٢) انظر: فيصل التفرقة، للغزالي (١٣٧)، الملل والنحل، للشهرستاني (١/ ٩٢-٩٣).

(٣) انظر: تبيين كذب المفتري (١٦٣، ٤١٠)، فتاوىٰ ابن تيمية (٦/ ٥١-٥٤).

البحث في مقابلة أهل الرافضة أو المعتزلة[1]، قد يكون لذلك أثره فيما لاحظناه هنا.

علىٰ أننا نجد نفس الثغرة، أيضًا، في المصادر الأشعرية المهمة في هذه المدة؛ فلم يتعرض البغدادي (ت: ٤٢٩هـ) ولا الجويني (ت: ٤٧٨هـ) ولا الشهرستاني (ت: ٥٤٨هـ)، ولا حتىٰ الرازي (ت: ٦٠٦هـ) في بعض كتبه المطولة[2] = لموقف السلفيين.

فقط، نجد الغزالي (ت: ٥٠٥هـ) يشير إلىٰ موقف الحشْوية، الذين جمعوا بين إثبات الرؤية وإثبات الجهة[3]، والرازي في بعض كتبه يشير إلىٰ خلاف المشبهة والكرامية[4].

ومن الواضح أن هذه الثغرة في حكاية مذهب السلف والتأريخ له، لم تنفرد بلائمتها كتب الأشاعرة وحدهم، بل يلاحظ المؤرخ: أن ضعف الاقتراب من مقالات أهل الحديث، وقلةَ إنصافها، ووهن التعرف إليها، علىٰ وجهها، ومن مصادرها الخاصة: كان أمرًا شائعا لدىٰ مخالفي أهل الحديث؛ حتىٰ ليقول ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ):

«وكثير من الكتب المصنفة في «أصول علوم الدين» وغيرها، تجد الرجل المصنف فيها في «المسألة العظيمة»، كمسألة القرآن والرؤية والصفات والمعاد وحدوث العالم وغير ذلك، يذكر أقوالا متعددة، والقول الذي جاء به الرسول وكان عليه سلف الأمة: ليس في تلك الكتب، بل ولا عرفه مصنفوها، ولا شعروا به؛ وهذا من أسباب توكيد التفريق والاختلاف بين الأمة، وهو

---

(١) انظر: المواقف، للإيجي (٤٢٩)، بيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية (٥٣٨/٣) ط المجمع، وأيضًا نصًا مهمًّا في: شرح الأصفهانية، لشيخ الإسلام (٣٨٥) -ط السعوي-. ويذكر ابن الوزير أنه يطلق في كتابه (أهل السنة) علىٰ أهلها بالحقيقة، وعلىٰ من انتسب إليها. انظر: إيثار الحق عل الخلق (٨٦).

(٢) انظر: أصول الدين، للبغدادي (٩٧-١٠٢)، لمع الأدلة (١٠١-١٠٥)، والإرشاد (١٦٤-١٧١) للجويني، نهاية الأقدام، للشهرستاني (٣٥٦-٣٦٩)، الأربعين للرازي (٢٦٦/١-٣٠٤).

(٣) الاقتصاد في الاعتقاد (٤٨)، وانظر - حول مصطلح الحشوية: المدخل إلىٰ دراسة علم الكلام، لأستاذنا د. حسن الشافعي (٧٥-٧٩)، أصول الدين عند الإمام الطبري (٧٢-٧٣).

(٤) انظر: المحصل (١٨٩)، والأربعين (٢٦٦/١)، وقارن: شرح الأصول الخمسة، لعبد الجبار (٢٣٢-٢٣٣).

مما نهيت الأمة عنه»[1].

ولقد يبدو أن حكاية قول الفرق والطوائف علىٰ وجهها، هي أزمة عامة تواجهنا في قراءة كتب الفرق والنحل، «وذلك شيء يعسر الاستثناء فيه»، كما يقول الشيخ الطاهر ابن عاشور (ت: ١٣٩٣هـ)[2].

وهو أمر يؤكده لنا نقد الرازي (ت: ٦٠٦هـ) لكتابين من أشهر كتب الفرق والمقالات بين أيدينا، حين يقول عن كتاب **الملل والنحل**، للشهرستاني (ت: ٥٤٨هـ): «حَكىٰ فيه مذاهبَ أهل العالم، بزعمه؛ **إلا أنه غير معتمد عليه،** لأنه نقل المذاهب الإسلامية من الكتاب المسمىٰ بالفرق بين الفرق، من تصانيف الأستاذ أبي منصور البغدادي [ت: ٤٢٩هـ]؛ وهذا الأستاذ كان شديد التعصب علىٰ المخالفين، ولا يكاد ينقل مذهبَهم علىٰ الوجه الصحيح. . ، فلهذا السبب وقع الخلل في نقل هذه المذاهب»[3].

لقد كان شيخ الشافعية في اليمن: يحيىٰ بن أبي الخير العمراني (ت: ٥٥٨)، هو أول من عني بسد ثغرة البحث مع الأشاعرة في تلك المسألة.

فالعمراني يبدأ كتابه بعقيدة مجملة له، يقول فيها:

«وأن المؤمنين يرون الله تعالىٰ يوم القيامة بعيون رؤوسهم، ولا يراه الكفار»[4].

ثم يحكي في أثناء كتابه الخلاف حول هذه المسألة:

«وقالت السالمية[5]: يراه المسلمون والكفار[6].

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٢/ ١١٥)، ويتعرض ابن تيمية لهذه الفكرة، ويحلل أسبابها في كثير من كتبه. انظر: درء التعارض (٢/ ٣٠١) وما بعدها، خاصة (٣٠٧-٣١٥)، بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٣٤٤).

(٢) أليس الصبح بقريب، للطاهر ابن عاشور (١٨٦).

(٣) مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر: (٣٩) ف (٩٩).

(٤) الانتصار في الرد علىٰ القدرية (١/ ٩٨، ١٠٠).

(٥) السالمية: هم أتباع محمد بن سالم (ت: ٢٩٧هـ)، وابنه أحمد (ت: ٣٦٠هـ تقريبا). انظر: اللمع، للسراج (٤٧٢-٤٧٤)، الغنية، للجيلاني (٩٤-٩٥)، نشأة الفكرة، للنشار (١/ ٢٩٤-٢٩٦).

(٦) **النقل عن السالمية هنا ليس دقيقًا بدرجةٍ كافيةٍ؛** فالرؤية التي يثبتها السالمية للكفار، ليست هي رؤية النعيم والجزاء، التي أُعدت للمؤمنين في الجنة، وإنما هي رؤية تعريفٍ وتعذيبٍ في عرصات يوم القيامة، ثم يحتجب عن الكفار ولا يرونه بعد. انظر: بغية المرتاد (٤٧١)، ومجموع الفتاوىٰ (٦/ ٤٨٨) =

وقالت المعتزلة: لا يجوز وصف الله بأنه يُرىٰ.

وقالت الأشعرية: المؤمنون يرونه، ولكن لا يرونه عن مقابلة»[1].

ثم قال، بعد أن دلل علىٰ معتقده:

«**وأما الدليل علىٰ إبطال قول الأشعرية فهو**: أن الشرع ورد بثبوت الرؤية لله تعالىٰ بالأبصار، فحُمِل ذلك علىٰ الرؤية المعهودة، وهو ما كان عن مقابلة. بدليل قوله ﷺ: «.. **كما ترون القمر ليلة البدر**».

ولا يقتضي ذلك تحديدًا، ولا تجسيمًا لله، كما لا يقتضي العلم به تحديدًا له، ولا تجسيمًا»[2].

ويعلق العمراني علىٰ ما انتهىٰ إليه الأشاعرة، من عدم اشتراط البِنْيَة الخاصة، أو الشروط المعهودة في الرؤية، بقوله:

«إن قالوا: إن الرؤية لا تختص بالأبصار: رجعوا إلىٰ قول المعتزلة في نفي الرؤية، وأن المراد بالرؤية: العلم به، علمًا ضروريًّا . . .

وهكذا قالوا في سماع موسىٰ لكلام الله: أنه لا يختص الأذن؛ وإذا لم يختص الأذن: رجع إلىٰ معنىٰ العلم.

وأقوال الأشعرية مبنية علىٰ أصول المعتزلة، لأن أبا الحسن كان معتزليًّا»[3].

❁ ❁ ❁

= لابن تيمية، شرح الطحاوية (١/ ٢٢١). وقد تحدث ابن تيمية عن هذه المسألة، وما دار حولها من الخلاف بإسهاب. انظر: مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٤٨٥) وما بعدها، وقارن: مقالات أبي الحسن، لابن فورك (٨٢).

وأما رؤية النعيم في الجنة، فلا يظهر أن السالمية ينفردون عن أهل السنة فيها بشيءٍ. يقول أبو طالب المكي، (ت: ٣٨٦هـ) في شرح مذاهب أهل الجماعة، وكتابه هو الأثر الوحيد للسالمية بين أيدينا، فيما نعلم: «**ويؤمن بالنظر إلىٰ الله ﷻ، عيانًا بالأبصار، كفاحًا، مواجهةً**؛ تكشف الحجب والأستار بقدرة الله ومشيئته، ونوره ورحمته، كيف شاء؛ وهو معنىٰ قول الله تعالىٰ: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌۭ﴾ [يُونُس: ٢٦]، فالحسنىٰ الجنة، والزيادة النظر إلىٰ الله، تبارك وتعالىٰ». قوت القلوب (٢/ ١٤٥).

(١) الانتصار (٢-٦٣٦-٦٣٧).

(٢) الانتصار (٢/ ٦٤٧).

(٣) الانتصار (٢/ ٦٤٧-٦٤٨).

من الواضح لنا: أن النظرية الأشعرية، قد آلت بمفهوم الرؤية، إلىٰ نوع من الكشف (العلم)[1]، وهو نفس ما يثبته المعتزلة، ويحملون عليه الأدلة السمعية التي يحتج بها مثبتة الرؤية[2].

وهو الأمر الذي حدا بالرازي وغيره من المتأخرين، إلىٰ الاعتراف: بأن النزاع مع المعتزلة في هذه المسألة: نزاع لفظي[3].

وهو ما يقرره ابن تيمية -أيضًا- في تقييم مذهبهم[4].

وقد كان الحافظ أبو نصر السجزي (ت: ٤٤٤هـ)[5] أسبق من هؤلاء جميعًا، حيث يحكي عن الأشعري أنه أفصح في بعض كتبه أنه يُرىٰ بالأبصار، وقال في موضع آخر: لا تختص الرؤية بالبصر، ولا تكون عن مقابلة؛ لأن ما يُرىٰ مقابلة: كان جسمًا.

ثم يلزمه: إما إثبات المقابلة، أو القول بأن الرؤية في معنىٰ العلم الضروري؛ فيعودَ إلىٰ قول المعتزلة[6].

وبقدر ما كان في هذه النظرية الأشعرية، من الاقتراب من الموقف المعتزليِّ، كان فيها من الابتعاد، عن الموقف السلفيِّ، ومقالات شيوخ المذهب الأُوَل[7]؛ فيما تدل عليه عبارةٌ نقلها العمراني، في سياق بحثه مع الأشاعرة:

---

(١) قارن: شرح نهج البلاغة، لابن أبي الحديد (١/ ١٩) حيث يقرر أن الرؤية المنزهة عن الكيفية، والتي يثبتها الأشاعرة، لا بد فيها من الجهة، وأنها لا تجري مجرىٰ العلم.

(٢) انظر: المغني، لعبد الجبار (٤/ ٢٣١-٢٣٣).

(٣) انظر: بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٤٠٤) ط قاسم حيث ينقل كلام الرازي من نهاية العقول، مقدمة مناهج الأدلة (٨٦)، وقارن: إحياء علوم الدين (٤/ ٣٠٨، ٣١٥).

(٤) الاستقامة (٢/ ٩٦-٩٧).

(٥) هو: عبد الله بن سعيد بن حاتم، وصفه الذهبي بقوله: «الإمام العالم، الحافظ المُجَوِّد»، وقال ابن تيمية: «من أكابر أهل الإثبات». انظر: سير أعلام النبلاء (١٧/ ٦٥٤)، رسالة السجزي، مقدمة المحقق (٣٢-٤٦).

(٦) رسالة السجزي إلىٰ أهل زبيد (١١٨-١١٩)، ويحكي الشهرستاني عن الأشعري قولين في ماهية الرؤية: أنها علمٌ مخصوصٌ، أو: هي إدراكٌ وراء العلم.. انظر: الملل والنحل (١/ ١٠٠)، وهو يقوي حكاية القول الثاني عن الأشعري.

(٧) يقول شيخ الإسلام: «الأصل الذي بنت عليه المعتزلة كلامهم في أصول الدين، هو هذا الأصل =

«عن بعض متأخِّري الأشعرية، أنه قال: لولا الحياء من مخالفة شيوخنا، لقلت: إن الرؤية: العلم، لا غير»[١].

علىٰ أن مقولة بعض المتأخرين هذه تبدو أقدم من زمان العمراني (ت: ٥٥٨)؛ فالعمراني اقتبسها، حرفيًا، من أبي نصرٍ السجزيِّ (ت: ٤٤٤هـ)[٢]، دون أن يعدِّل مضمونها الزمنيَّ، أو يراعي فروق التوقيت!!

وهذا يدلنا علىٰ أن هذا المفهوم للرؤية، قد شاع في الوسط الأشعري، قبل العمراني بأكثر من قرن من الزمان، علىٰ أقل تقدير.

فإذا شئنا الاقتراب من زمان ظهور هذه المقالة أكثر؛ فينبغي أن يكون ذلك في المدة ما بين (٤٠٦هـ-٤٤٤هـ)، حيث نجد، قبل هذا التاريخ: أبا الحسن الأشعري (ت: ٣٢٤هـ)، وعلي بن مهدي الطبري (ت: ٣٨٠هـ)، وأبا بكر الباقلانيَّ (ت: ٤٠٣هـ)، وابن فورك (ت: ٤٠٦)، جميعًا: ينكرون قول من فسر الرؤية بالعلم[٣].

فإذا ما نظرنا إلىٰ أصل المشكلة، وهو الجمع بين الرؤية والعلو، فإننا نجد ابن كلاب، شيخ المذهب القديم (ت: بعد ٢٤٠هـ)[٤]، وأبا الحسن (ت: ٣٢٤هـ)[٥] يقولان بقول أهل الحديث في الرؤية، والعلو.

= الذي ذكره الأشعري. لكنه مخالف لهم في كثير من لوازم ذلك، وفروعه. وجاء كثيرٌ من أتباعه المتأخِّرين، كأتباع صاحب الإرشاد، فأعطوا الأصول -التي سلَّمها للمعتزلة- حقَّها من اللَّوازم؛ فوافقوا المعتزلة علىٰ موجَبِها، وخالفوا شيخهم أبا الحسن، وأئمة أصحابه، فنفوا الصفات الخبرية، ونفوا العلو، وفسروا الرؤية بمزيد علمٍ، لا ينازعهم فيه المعتزلة، وقالوا: ليس بيننا وبين المعتزلة خلاف في المعنىٰ، وإنما خلافهم مع المجسِّمة» اهـ، درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٢٣٧).

(١) الانتصار (٢/ ٦٤٨).

(٢) انظر: رسالة السجزي إلىٰ أهل زبيد (١١٩).

(٣) انظر: الإبانة: (٥٣-٥٤)، تأويل الآيات المشكلة (٢١٧-٢١٨)، التمهيد (٢٧٢-٢٧٣)، مشكل الحديث وبيانه (٢٣٦-٢٣٧). وقارن: القول الثاني، الذي ذكرنا آنفًا نسبتَه لأبي الحسن.

(٤) انظر: مقالات الإسلاميين، للأشعري (١/ ٣٥١).

(٥) انظر: الإبانة (٣٥-٦٢)، رسالة أهل الثغر (٧٦-٧٧)، ويلاحظ أن للأشعري كتابًا خاصًا أسماه (العُمَد في الرؤية)، يشير فيه إلىٰ مؤلفاته، والتي منها كتابٌ كبيرٌ في الصفات وفيه: فنونٌ كثيرةٌ من فنون الصفات، في إثبات الوجه واليدين، وفي استوائه علىٰ العرش. انظر: تبيين كذب المفتري (١٢٩)، وانظر أيضًا: (١٣١) من نفس المصدر.

وأما الباقلاني، شيخ المذهب الثاني، وحامل لوائه (ت: ٤٠٣هـ)[١]؛ فمع أنه يصرِّح بعلوِّ الله تعالىٰ، واستوائه علىٰ عرشه؛ وكان ينبغي ألَّا يضرَّه أن يلتزم شرطَ المقابَلة لصحة الرؤية؛ فإنه لا يصرِّح بالتزام ذلك في ردِّه علىٰ مَن يقول: «لو جاز عليه سبحانه الرؤية: لوجبَ أن يكون .. حالًّا في مكانٍ، أو مقابلًا . . .»[٢].

ومع أنه لم يصرح هنا بنفي المقابلة، أو استحالتها؛ فإن عدم تصريحه بالتزامها، أو بالتزام أن يكون الله سبحانه في جهة العلو، وهو لا يضر من يثبت العلو والاستواء؛ كان ذلك، فيما بدا لنا، هو البرزخ الذي تلاقت عنده الفكرتان: فكرة شيوخ المذهب الأول، والفكرة التي انتهىٰ إليها المذهب عند المتأخرين.

ولذلك يتقدم الأستاذ أبو الطيب الصعلوكي (ت: ٤٠٦هـ)[٣]، بهذه المقالة خطوة إلىٰ الإمام؛ ليقول: «**ترونه في جهاتكم كلها، وهو يتعالىٰ عن جهة**»[٤].

ليستقر المذهب بعد ذلك علىٰ نفي العلو، وإثبات الرؤية، ومن ثَم تأويلها بنوع من الكشف أو العلم؛ وهو ما نفهمه من نقاش القاضي عبد الجبار (ت: ٤١٥هـ) للأشاعرة، أو الكلابية، لكن بعد أن تتقدم الفكرة، بعد خطوة أبي الطيب الصعلوكي، خطوة أخرىٰ، علىٰ يد القاضي عبد الوهاب المالكي (ت: ٤٢٢هـ) الذي ينفي أن يكون «المصحح للرؤية كونه مقابلًا . . ؛ لأن المقابل: هو الجسم أو الجوهر . .»[٥].

---

(١) انظر: أحمد صبحي: في علم الكلام -الأشاعرة- (٢/ ٨٩) وما بعدها.

(٢) انظر: رسالة الحرة -الإنصاف- (١٨٧-١٨٨). وانظر أيضًا: التمهيد (٢٧٧)، وراجع ما أشرنا إليه من الشكوك حول تقريره لـ (العلو، والفوقية).

(٣) سهل بن محمد بن سليمان، وصفه السبكي بالأستاذ الكبير، جمع بين رياسة الدين والدنيا، وأرخ بعضهم وفاته: ٤٠٤هـ، انظر: تبيين كذب المفتري (٢١١)، طبقات السبكي (٤/ ٢٩٣)، طبقات الإسنوي (٢/ ٣٦).

(٤) نقله عنه تلميذه البيهقي في الاعتقاد (١٢٦-١٢٧).

(٥) شرح عقيدة ابن أبي زيد القيرواني (٣١١).

فيصرح بنفي لزوم المقابلة للرؤية، وهو ما لم يصرح به الباقلاني، فيما وقفنا نحن عليه من تراثه المعروف؛ وإن كنا نرىٰ القاضي عبد الوهاب -رغم ذلك- يصرح بإثبات العلو، والاستواء أيضًا[1]، أوضح مما أثبته الباقلاني!!

وعلىٰ العَلاَّت؛ فبقدر ما ترتب علىٰ مفهوم الرؤية، مع نفي العلو، من إشكالات حول حقيقة هذه الرؤية الموعودة، وإشكالات في التئامها مع أصول المذهب، بحسب ما نفهمه مما بين أيدينا من تراث أئمته؛ فلقد أعوزتها الأصالة، أيضًا، باعتبارها نتاجا للفلسفة الأشعرية.

فتفسير الرؤية بالعلم، أو بنوع منه: آل بها إلىٰ نفس فكرة المعتزلة.

والجمعُ بين إثبات الرؤية، ونفي العلو، بغض النظر عما فيه: سبقهم إليه، كذلك: أبو منصور الماتريدي (ت: ٣٣٣هـ)[2].

❁ ❁ ❁

وفي حُمَيَّا الجدل، والبحث الكلامي، لم يكن منتظرا من مذهب ضخم كالأشعري، أن يظل منفعلًا، قابلًا، دائمًا؛ فهذا ما تأباه طبائع الأمور.

فالفكر الفلسفي كالهواء؛ ينقل لك، بقدر ما يأخذ عنك؛ وكما ينفحك مرةً بنسمةٍ من هنا، يلفحك مرةً أخرىٰ بسفعة هجير، من هناك؛ «وخصومة الأفكار تختلف عن خصومة الأشخاص؛ فقد تستطيع التبرؤ من كل ما يتصل بخصمك المادي، علىٰ حين يعزُّ عليك -أحيانًا- أن تنجو تمامًا من سلطان فكرةٍ تعارضُها؛ ذلك لأن النظريات والآراء، بما فيها من قدرٍ من الصواب، يمكنها أن تؤثر في أصدقائها، وأعدائها؛ بل في أشد الناس هجومًا عليها»[3].

وحسبنا هنا، ونحن نبحث مشكلة الرؤية، أن ندرس نصين مما بين أيدينا، ونحلل ما فيهما من عناصر التأثير والتأثر.

---

(١) السابق (١٧٤-١٧٩).

(٢) انظر: التوحيد، للماتريدي (٧٧) وما بعدها، خاصة (٨٥)، وانظر أيضًا: إشارات المرام، للبياضي (٢٠٧)، مقدمة مناهج الأدلة (٨٧).

(٣) إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق (١٠٧/١). وينظر أيضا: عبد الرحمن بدوي: مدخل جديد إلىٰ الفلسفة (٥٣-٥٥)، وقد انتبهت إلىٰ أهمية هذا الموضع، عند د. بدوي، بفضل: عبد الله الهدلق، في: الهادي والهاذي (٦١-٦٢).

أما أول النصين فهو لأحد أصحابنا الشافعية الذين نؤرخ لهم، وأكثرهم عناية بحكاية مقالات الأشاعرة ونقدها، وهو العمراني (ت: ٥٥٨هـ)، حيث يقول في إثباته للرؤية:

«ويدل علىٰ ذلك من جهة العقل: أن الله تعالىٰ موجود، وإنما يخالف الموجودُ الموجودات في استحالة كونه حادثا، أو موصوفا بما يدل علىٰ الحدوث.

فلما صح أن يوصف بأنه معلوم: صح بأن يوصف بأنه مرئي . . .

فإن قالوا: لو كان مرئيًا، لكان جسمًا أو جوهرا أو عرضًا؛ لأنه لا تُرىٰ إلا الجواهر والأجسام.

قلنا: قد اتفقنا علىٰ أنه معلوم، وإن كان في الشاهد لا يُعلم إلا الجواهر والأجسام والأعراض».

ثم يبدأ يدلل علىٰ«إبطال قول الأشعرية»[1]، وهو النص الذي سقناه عنه آنفًا.

ومراد العمراني باستدلاله: أن الموجودات جميعها سواء في الحكم بجواز الرؤية عليها؛ وإنما يختص وجود الله تعالىٰ، باستحالة الحكم عليه بأنه حادث، أو وصفه بما يدل علىٰ الحدوث.

ولما كانت المعتزلة إنما تنفي الرؤية لأنها دليل -عندهم- علىٰ الحدوث[2]، فقد عارضهم بما أجمع الكل عليه من أنه معلوم، علىٰ ما نقلناه عنه.

إننا لا نجد عناية تذكر في المصنفات الشافعية التي نؤرخ لها بالاستدلال لجواز الرؤية، أو ذكر المصحح العقلي لها.

ولا نريد أن نتحكم بأن مجرد ذكر ذلك، أو التعرض لبحثه، هو مادة أشعرية في فكر الرجل[3].

---

(١) الانتصار في الرد علىٰ القدرية (٢/ ٦٤٧).

(٢) انظر: المغني، لعبد الجبار (٤/ ١٤٠، ١٩٢)، شرح الأصول الخمسة (٢٤٩).

(٣) نشير هنا إلىٰ أننا وجدنا أبا بكر الإسماعيلي (ت: ٣٧١هـ) يقول عن أهل الحديث: «ويعتقدون جواز =

لكن حسبنا أن نقول: إن الدليل الذي ذكره ليس فيه شيء جديد، وليس فيه خصوصية سلفية؛ وإنما هو مجرد نقل، أو بتعبير أدق: مجرد دمج لدليل الوجود المشهور، الذي استدل به الأشعري في (الإبانة)[1] علىٰ إثبات الرؤية، وتداوله أصحابه من بعده[2]، بالمنهج السلبي في الاستدلال، الذي اعتمد عليه في (اللمع)، من أجل إثبات أنه لا يلزم عن تجويز الرؤية: قول بحدوث الباري، سبحانه، أو حدوث معنىٰ فيه[3].

بل إن مجرد هذا الدمج بين الدليلين لم يكن جهدًا أصيلًا للعمراني؛ وإنما اعتمد فيه -فيما يبدو- علىٰ تراث الغزالي:

«الباري سبحانه موجود، وذات، وله ثبوت وحقيقة؛ وإنما يخالف سائر الموجودات في استحالة كونه حادثا، أو موصوفا بما يدل علىٰ الحدوث، أو موصوفا بصفة تناقض صفات الإلهية، من العلم والقدرة وغيرهما.

فكل ما يصح لموجود: فهو يصح في حقه تعالىٰ، إن لم يدل علىٰ الحدوث، ولم يناقض صفة من صفاته.

والدليل عليه: تعلق العلم به؛ فإنه لما لم يؤد إلىٰ تغير في ذاته، ولا إلىٰ مناقضة صفاته، ولا إلىٰ الدلالة علىٰ الحدوث، سوّىٰ بينه وبين الأجسام والأعراض، في جواز تعلق العلم بذاته وصفاته.

والرؤية: نوع علم، لا يوجب تعلقه بالمرئي، تغير صفة، ولا يدل علىٰ حدوث.

= الرؤية من العباد المتقين لله ﷻ، في القيامة، دون الدنيا، ووجوبَها لمن جعل الله ذلك ثوابًا له في الآخرة، كما قال . . .» اهـ اعتقاد أصحاب الحديث (٦٢). وبالرغم من أنه لا يشير إلىٰ المصحح العقلي للرؤية، شأنَ من يبحث ذلك؛ فإن التفريق بين المقامين: يدل علىٰ أن ذلك الجواز هو -عنده- حكم عقلي؛ مع أن الاحتكام إلىٰ ذلك؛ لا يقول إن محل الجواز هو الآخرة فقط، كما نص هو، بل يكتفي بالإمكان الذهني لها. فكأنه اختلط عليه المقامان. وانظر: حاشية عبد الحكيم علىٰ النسفية (٣٢٦)، وأيضًا: مقالات أبي الحسن، لابن فورك (٨١).

(١) الإبانة: ف (٧٨) فوقية.

(٢) انظر: الإنصاف، للباقلاني (١٨١)، الإرشاد، للجويني (١٦٣)، أبكار الأفكار، للآمدي (١/ ٤٨٤).

(٣) انظر: اللمع (٦١-٦٣)، وانظر أيضًا: الإبانة: آخر ف (٨٠)، ص(٥٥) حيث نجد نفس الدليل السلبي الذي اعتمد عليه في اللمع.

فوجب الحكم بها علىٰ كل موجود»[1].

ولئن بدا للباحث أن اختصار العمراني لنص الغزالي لم يكن بذاك المحرر، ولا هو بالدقيق في نظم دليله؛ فمن الواضح أنه شعر بأن نص الغزالي علىٰ أن «الرؤية نوع علم»، يخالف الأصل السلفي الذي يقرره، ولذلك انتقدها هو فيما سبق، وحذفها من هنا.

علىٰ أن الاستدلال العقلي -برمته- قد واجه نقدًا قويًّا من مدارس مختلفة[2]، فيما يعبر عنه السعد التفتازاني (ت: ٧٩٣هـ) بقوله: «**والإنصاف: أن ضعف هذا الدليل جليٌّ**»[3].

وهو الأمر الذي حدا بكثير من محققي الأشاعرة إلىٰ الاعتماد علىٰ الدليل السمعي -وحده- في مسألة الرؤية[4].

وهو ما سبقهم إليه أبو منصور الماتريدي (ت: ٣٣٣هـ)، الذي يبدأ بحث الرؤية -مباشرةً- بقوله: «القول في رؤية الرب ﷻ عندنا: لازم، وحق، من غير إدراك ولا تفسير.

فأما الدليل علىٰ الرؤية، فقوله تعالىٰ..»[5].

❁ ❁ ❁

وأما النص الآخر الذي أشرنا إليه، فهو من التراث الفلسفي، للشيخ الرئيس، أبي علي، ابن سينا (ت: ٤٢٨هـ)، الذي يقول:

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد (٤١-٤٢).

(٢) انظر: المغني، لعبد الجبار (٤/ ٨٥) وما بعدها، مناهج الأدلة، لابن رشد (١٨٧-١٩٠)، الأربعين، للرازي (١/ ٢٦٨-٢٧٧).

(٣) شرح المقاصد (٤/ ١٩١)، وعنه: عبد الحكيم في: حاشية النسفية (٣٣٣).

(٤) انظر: نهاية الأقدام، للشهرستاني (٣٦٩)، الأربعين، للرازي (١/ ٢٧٧)، فخر الدين الرازي وآراؤه، للزركان (٢٦٧)، الآمدي وآراؤه (٣٧١). وانظر أيضًا: بيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية (٢/ ٧٨) ط قاسم، حيث ينسب النقد إلىٰ كثيرٍ من محققي الأشعرية، علىٰ أنه يعود فينصف هذا الدليل، ويدافع عنه. انظر (٢/ ٣٤٧)، وانظر: التعرف للكلاباذي (٥٧) حيث يحكي عن الصوفية أنهم جوزوا الرؤية بالعقل وأوجبوها بالسمع، ويحكي عنهم دليل الوجود، في نفس صيغته الأشعرية.

(٥) انظر: التوحيد، لأبي منصور (٧٧) وما بعدها.

«إدراك الشاهد: هو المشاهدة، والمشاهدة: إما بمباشرة وملاقاة، وإما من غير ملاقاة ومباشرة، **وهذا هو الرؤية.**

والحق الأول لا تخفىٰ عليه ذاته، فليس إدراكه[1] باستدلال؛ فجائز علىٰ ذاته المشاهدة، كمال من ذاته[2].

فإذا تجلىٰ لغيره، مغنيًا عن الاستدلال، وإن كان بلا مباشرةٍ، ولا مسامتةٍ[3]: كان مرئيًا لذلك الغير، حتىٰ لو جازت المباشرة، تعالىٰ عنها، لكان ملموسًا أو مذوقًا، أو غير ذلك.

وإذا كان في قدرة الصانع، أن يجعل قوة هذا الإدراك في عضو البصر، أعني البصر الذي يكون بعد البعث: **لم يبعد أن يكون تعالىٰ مرئيا بعد القيامة، من غير تشبيه، ولا تكييف، ولا مسامتة، ولا محاذاة. تعالىٰ عما يشركون علوا كبيرا**»[4].

لم يُحوجنا ابن سينا بعد ذلك إلىٰ أن نلزمه إثبات الرؤية، بناء علىٰ بعض أصوله[5]؛ فلقد صرح -هنا- بأكثر مما قد نؤمِّل منه، أو نطمع فيه!!

وليس ابن سينا بالذي تأخذه كلُّ هذه الغفلة عن مذهبه في البعث، وأنه: الروحاني؛ حتىٰ يقرر ما قرر هنا!!

ولسنا نظن -أيضًا- أنه يُلْمح بقوله: «أعني: البصر الذي يكون بعد الموت»: إلىٰ بصر آخر روحاني، سوىٰ هذا البصر الجسماني في الدنيا، ليلتئم مع أصوله؛ فإن ذلك البصر الروحاني المقَدّر هناك، لا تعلق له بشيءٍ من هذه الاستدلالات التي ذكرها.

---

(١) يعني: لذاته.

(٢) كذا العبارة، وكأنه يريد أن هذه المشاهدة هي من كمال ذاته.

(٣) في الأصل: «مماسة»، والمماسة هي المباشرة، وآخر الكلام يدل علىٰ صواب ما أثبتُّه.

(٤) تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات (٦٩-٧٠).

(٥) صنع ذلك معه ابن تيمية. انظر: درء تعارض العقل والنقل (٦/ ٨٢-٨٣)، وإن كان قد قرر قبل ذلك أن ابن سينا -في الحقيقة- منكرٌ لوجود ما وُعِد الناس به في الآخرة من أنواع النعيم، كما هو منكرٌ لوجود محبة الله، ومعرفته والنظر إليه.. انظر: درء التعارض (٦/ ٧٧-٧٨).

إن ابن سينا هنا متكلم محض، يجترُّ فكرة الأشعري (ت: ٣٢٤هـ):

«لما كان الله ﷻ رائيا للأشياء: كان رائيا لنفسه؛ وإذا كان رائيا لها، فجائز أن يرينا نفسه . . .»[١]، وهي الفكرة التي شاعت من بعده[٢].

بل إن ابن سينا، ومن خلال هذا النص، يستنسخ نصًا أشعريًا برمته؛ فأبو الحسن يجيب عمن ألزمه تجويز اللمس، والذوق، والشم علىٰ الله تعالىٰ، بقوله:

«قد قال أصحابنا: إن اللمس ضرب من ضروب المماسات، وكذلك الذوق . . . وإن في إثبات ذلك: إثبات حدوث معنىٰ في الباري.

ومنهم من يقول: لا يخلو القائل أن يكون أراد بذكره الذوق واللمس (الشم)[٣]: أن يحدث الله تعالىٰ له إدراكا في هذه الجوارح، من غير أن يَحْدُث فيه معنىٰ، أو يكون أراد حدوث معنىٰ فيه.

فإن كان أراد حدوث معنىٰ فيه: فذلك ما لا يجوز.

وإن كان أراد حدوث إدراك فينا: فذلك جائز.

والأمر في التسمية إلىٰ الله تعالىٰ: إن أمرنا أن نسميه لمسًا وذوقًا وشمًّا؛ سميناه، وإن منعنا: امتنعنا . .»[٤].

وإذا صح ما ادعيناه من الأصول الأشعرية لهذا النص؛ فسوف نفهم من قوله: «حتىٰ لو جازت عليه المباشرة . .»: أن مراده: أن هذه التسمية لو جازت شرعا، لم يكن هناك مانع من التزام كونه ملموسا، أو مذوقا، أو مشموما، علىٰ نحو ما قرره الأشعري[٥]، وإن كان الظاهر هنا، كما هو عند الأشعري: أنه يمنع القول بأنه يشم أو يذاق أو يلمس[٦].

---

(١) الإبانة: ف (٧٩) ط د. فوقية حسين.

(٢) انظر: العلم الشامخ، للمقبلي (١٦٧).

(٣) كذا وردت هذه الكلمة بين قوسين في اللمع، وأشار المحقق إلىٰ أنها ليست في النسخة (الأصل)، ونحن نلاحظ أنها لا توجد أيضًا في نص ابن سينا، وإنما عنده: اللمس أوالذوق، أو غير ذلك!!

(٤) اللمع، للأشعري (٦٢-٦٣).

(٥) وانظر: أبكار الأفكار (٥١٦/١).

(٦) انظر: مقالات أبي الحسن، لابن فورك (٨١).

وأما عدم لزوم المسامتة والمحاذاة، أو: المقابلة بالتعبير الشائع عند المتكلمين، فهذا، وإن خلا منه نص اللمع؛ فإن ابن فورك ينقله عن أبي الحسن، في السياق نفسه[١].

وإذا كنا لم نقبل أن يكون هذا النص نموذجا توفيقيا للرؤية، بمفهومها الديني (السُّني)، ومذهب ابن سينا الفلسفي؛ فهل كتب ابن سينا ذلك آخر أمره، «إذ تاب والتزم القيام بالواجبات الناموسية»[٢]، ليواكب بين الناموس العلمي، والناموس العملي؟!

أو تُراه كان هنا باطنيا، كآل بيته الإسماعيلية[٣]، أراد أن يَخْتِل الجمهور بهذه التقية[٤]، أو يَترضّىٰ الشركاء بالمجْمَجَة، علىٰ حد تعبيره هو[٥]؟!

لئن كان ذلك مراده، فلقد أحسن إذ نبذ لُبسة الاعتزال؛ فلم تكن تفيده بكبير شيء، لو ارتداها؛ ولم يكونوا -وقتئذٍ- بأحسن حالًا عند العامة والجمهور، من الفلاسفة[٦].

وأما جُبَّة أهل الحديث: فأضيق من أن تلتئم علىٰ حاله!!

فلم يبق له إلا أن يلبس مسوح الأشعرية!!

أم تُرانا سنخِفُّ إلىٰ الحل المريح من هذه المشكلة، ونقول: إن الرسالة التي ورد فيها هذا النص (القوىٰ الإنسانية وإدراكاتها) -برمتها- ليست لابن سينا أصلًا؛ وإنما هي نص من (فصوص الحكم) للفارابي[٧]؟!

---

(١) انظر: مقالات أبي الحسن (٨٢، ٨٤، ٨٩)، وانظر أيضًا: رسالة السجزي (١١٨-١١٩).

(٢) ابن تيمية: نقض المنطق (٨٥)، وانظر: وفيات الأعيان، لابن خلكان (٢/ ١٦٠)، بينما يرىٰ د. حمودة غرابة أن ابن سينا لم يزل متشرعًا في أطوار حياته. انظر: ابن سينا بين الدين والفلسفة (٤٨-٤٩).

(٣) انظر: سير أعلام النبلاء (١٧/ ٥٣١)، وأيضًا: بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٢٦٦) ط قاسم.

(٤) يشير ابن رشد إلىٰ هذه الفكرة عند عرضه لبعض آراء ابن سينا في النفس. انظر: تهافت التهافت (١/ ٩٤).

(٥) انظر: سليمان دنيا: مقدمة «الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين» (١/ ١٩-٢٢)، ويحكي ابن طفيل هذا الموقف عن ابن سينا في: حي بن يقظان (٧٨)، وقارن: حمودة غرابة: ابن سينا بين الدين والفلسفة (٥١-٥٣) حيث يحاول أن يدفع شبهة المداراة عنه.

(٦) انظر: المعتزلة، لزهدي جار الله (١٨٠) وما بعدها.

(٧) انظر: مؤلفات ابن سينا، جورج قنواتي (١٥٦)، رقم (٩٥). وقارن: فصوص الحكم -ضمن مجموع- (١٨).

ولَنِعم الحلُّ كان هذا؛ لولا أنه سيعيد المشكلة جَذَعةً، إلىٰ ميدان الفارابي (ت: ٣٣٩هـ)[1]، المعاصر لأبي الحسن (ت: ٣٢٤هـ) . . .

لكن؛ بعد أن لم يعد في القوس منزع، لتعيد كَرَّة البحث معه، من جديد!!

فكيف والأمر في هذه النسبة، ليس هو الكلمة الأخيرة هنا؛ فثم من يعيد الكُرة إلىٰ ابن سينا مرةً أخرىٰ، ليقول: **إن فصوص الحكم -نفسه- ليس للفارابي، وإنما هو لابن سينا**[2]؟!

علىٰ أننا نظفر بنصٍّ، أكثر إشكالًا علىٰ أصول الفلاسفة، في هذه المسألة، عند الراغب الأصفهاني (ت: نحو٥٠٢هـ)، الذي يقول:

«وأما رؤية العباد لله ﷻ، في القيامة، **فقد أثبتها الحكماء**، وأهل الحديث، كما نطق به الكتاب والسنة»[3]!!

فإذا قدَّرنا أنَّ مراده بـ (الحكماء) هنا: الفلاسفة، كما هو المتبادر، فسوف يكون ذلك أعسرَ فهمًا، وأبعد التئامًا علىٰ أصول (الفلاسفة) الذين يعنيهم، ثم يقرنهم بـ (أهل الحديث)، في المقالة، وأصلها المعرفيِّ؟!

❀ ❀ ❀

علىٰ أننا، وقبل أن ننهي البحث في هذه المشكلة، ونتوقف عن متابعة جدلية التأثير والتأثر فيها، نظفر في مصادر اللغة الشافعية، بهذا النص الذي ينقله أبو منصور الأزهري (ت: ٣٧٠هـ) عن الليث:

«السمع: الأُذن، وهي المسمعة . . والسمع: ما وقر فيها من شئ تسمعه . .

وتقول العرب: سمعتْ أذني زيدًا يفعل كذا، أي: أبصرتُه بعيني يفعل ذاك».

---

(١) ينسب ابن تيمية إليه إثباتًا لنوعٍ من الرؤية. انظر: منهاج السنة (٥/ ٣٩٠-٣٩١)، وحاشية المحقق.

(٢) انظر: مقارنة بين ابن تيمية والغزالي، محمد رشاد سالم (١٠١)، حيث ينقل هذا الرأي عن جوتييه. وينقله د. حسام الدين الألوسي عن بنس، ويشير إلىٰ اعتراض هنري كوربان علىٰ هذا الرأي. انظر: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين (ص٢٤ - هـ٢٢).

(٣) الاعتقادات، للراغب الأصفهاني (٩٧).

ثم يعلق الأزهري علىٰ ذلك بقوله:

«قلت: لا أدري من أين جاء الليث بهذا الحرف؛ وليس من مذاهب العرب أن يقول الرجل: سمعت أذني، بمعنىٰ: أبصرت عيني.

وهو عندي كلام فاسد، ولا آمن أن يكون مما وَلَّده أهلُ البدع والأهواء، وكأنه من كلام الجْهميَّة»[١]!!

فهل كان هذا النص اللغوي المهم، في حدس الأزهري، صدىٰ لفكرة الأشعري في تعلق «كل إدراك، بكل موجود»[٢]، «وأن كل موجود يجوز أن يُرىٰ ويُسمع»[٣]، وهي الفكرة التي انتقلت -بدورها- إلىٰ واحدٍ من ألد خصوم الأشعرية، وهو ابن حزم (ت: ٤٥٦هـ) الذي التزم -في حق الله تعالىٰ- أنه «يبصر المسموعات، ويسمع المرئيات»[٤]؟!

ليس بوسعي أن أجزم بأن ذلك كان مراد أبي منصور، وإن كان ذلك هو ظاهر الأمر، بالنسبة لي علىٰ الأقل.

لكن، وعلىٰ العَلّات: قد بدا لي أن هذا النص أنفس من أن نهمله، ولو غُفْلا من كل تعليق . . .

ورب حامل فقه، إلىٰ من هو أفقه منه!!

---

(١) تهذيب اللغة (٢/١٢٣)، وعنه ابن منظورٍ في اللسان (٣/٢٠٩٦ع٢-٣).

(٢) أبكار الأفكار، للآمدي (١/٤٨٩).

(٣) مقالات أبي الحسن، لابن فورك (٨١).

(٤) الفصل (٢/٩٨)، عند كلامه عن الاستواء.

المبحث الثالث
لذة النظر إلى وجه الله الكريم

إذا دخلَ أهلُ الجنَّةِ الجنَّةَ، يقول الله تبارك وتعالىٰ:

تريدونَ شيئًا أزيدُكم؟

فيقولونَ: ألم تبيِّضْ وجوهَنا، ألم تدخِلْنا الجنَّةَ وتنَجِّنا من النَّارِ؟!

فيكشِفُ الحجابَ، فما أُعْطُوا شيئًا أحبَّ إليهم من النَّظرِ إلىٰ ربِّهم ﷻ!!

هكذا أخبر النبي ﷺ[1]، وتعلَّم منه أصحابُه أن يتشوَّفوا إلىٰ لذَّةٍ دونَها كل لذَّةٍ، ونعيمٍ يُزري بكلِّ نعيم:

«.. **وأسألُك لذَّةَ النَّظر إلىٰ وجهك**[2]، والشَّوق إلىٰ لقائِك ..»[3].

وعلىٰ حين أنكرت الجهمية والمعتزلة هذه اللذة، بناء علىٰ إنكارهم لأصل الرؤية[4]، اتفق سلف الأمة وأئمتها، وأئمة الصوفية، علىٰ أن المؤمنين يتنعمون برؤية ربهم[5].

---

(١) رواه مسلمٌ في صحيحه، كتاب الإيمان، باب: إثبات رؤية المؤمنين ربهم في الآخرة، ح (١٨١).

(٢) قال الطيبي: «قيد النظر باللذة؛ لأن النظر إلىٰ الله إما نظر هيبةٍ وجلالٍ في عرَصات القيامة، وإما نظر لطفٍ وجمالٍ في الجنة، ليؤذِن بأن المطلوب هذا» اهـ شرح المشكاة المصابيح، للطيبي (٥/ ٢١٢)، وعنه المناوي في فيض القدير (٢/ ١٨٩).

(٣) من جملة دعاءٍ طويلٍ، رواه عنه عمار بن ياسرٍ، أخرجه الإمام أحمد (١٨٣٢٣) والنسائي، كتاب السهو (٣/ ٥٤) واللفظ له، وصححه الألباني في ظلال الجنة (١/ ٥٩)، ومحققو المسند (٣٠/ ٢٦٣).

(٤) انظر: المغني، لعبد الجبار (٤/ ٢٣٤-٢٤٠)، منهاج السنة، لابن تيمية (٥/ ٣٩٠).

(٥) انظر: الاستقامة، لابن تيمية (٢/ ٩٨، ١٠٠).

وأقوال السلف في هذه المعنىٰ كثيرة مشهورة[1].

سوف نجد هذا المعنىٰ مقرَّرًا في مصنفات أصحابنا الشافعية الذين نؤرخ لهم:

فالدارمي (ت: ٢٨٠هـ) يروي حديث عمار ضمن أحاديث إثبات الرؤية، ثم يقول:

«فهذه الأحاديث . . لم يزل المسلمون قديمًا وحديثًا يروونها، ويؤمنون بها . .، بل كان من أكبر رجائهم، وأجزل ثواب الله في أنفسهم: النظر إلىٰ وجه خالقهم، حتىٰ ما يعدلون به شيئًا من نعيم الجنة»[2].

ثم يقول في حواره مع الجهمية النفاة: «فإذا كان يوم القيامة: تجلىٰ لمن آمن به وصدق رسله وآمن برؤيته، وأقر بصفاته التي وصف بها نفسه، حتىٰ يروه عيانًا؛ مثوبةً منه لهم وإكرامًا، ليزدادوا بالنظر إلىٰ من عبدوه بالغيب نعيما، وبرؤيته فرحًا واغتباطًا»[3].

وأما ابن خزيمة (ت: ٣١١هـ) فيروي حديث عمار في: باب إثبات الوجه، ثم يقول: «ألا يعقل ذوو الحِجا، يا طلاب العلم، أن النبي لا يسأل ربه ما لا يجوز كونه؛ ففي مسألة النبي ربَّه لذةَ النظر إلىٰ وجهه: أبينُ البيان، وأوضح الوضوح، أن لله ﷻ وجها يَتَلذّذ بالنظر إليه مَنْ مَنَّ الله جل وعلا عليه وتفضل، بالنظر إلىٰ وجهه»[4].

وأما أبو القاسم الأصبهاني، قِوام السنة (ت: ٥٣٥هـ) فيستدل علىٰ إثبات هذه اللذة بالقرآن، فيقول: «وفي قوله: ﴿يُطَافُ عَلَيْهِم بِصِحَافٍ مِّن ذَهَبٍ وَأَكْوَابٍ وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ وَأَنتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [الزخرف: ٧١]، دلالة أنهم يرون الله؛ لأن من المحال ألا يشتهي أولياء الله وأهل طاعته أن يروا معبودهم وخالقهم الذي خلقهم، وأوصلهم إلىٰ جواره، وأنزلهم في داره . . .

---

(١) انظر: إحياء علوم الدين (٤/ ٣١٠)، شرح حديث عمار، لابن رجبٍ (٤٢-٤٥).

(٢) الرد علىٰ الجهمية: ف (٢٠٣).

(٣) السابق: ف (٢٠٧).

(٤) التوحيد (١٢) ط الآثار، (١/ ٣٠) ط الشهوان. وانظر: (١٧٢) ط الآثار، (٢/ ٤٢١) ط الشهوان.

فالله ﷻ أولىٰ بالكرم والإفضال، وإتمام النعمة التي من بها عليهم، ولا يكون تمام النعمة إلا بالنظر إليه ﷻ، حتىٰ إن جميع نعم أهل الجنة لتغرق في جنب ما أنعم الله علىٰ أوليائه بالنظر إليه ﷻ»[1].

ولعله إلىٰ ذلك المعنىٰ يشير الشافعي، إمام المذهب (ت: ٢٠٤هـ) لما ذكر الرؤية، فقال له تلميذه الربيع (ت: ٢٧٠هـ): أوَ تدين بهذا يا سيدي؟

فقال: والله لو لم يوقن محمد بن إدريس أنه يرىٰ ربه في المعاد، لما عبده في الدنيا[2].

❁ ❁ ❁

إننا نجد التصريح بـ (لذة النظر)، في تراث أبي الحسن الأشعري (ت: ٣٢٤هـ) الذي يقول: «رؤية الله تعالىٰ أفضل اللذات، وأفضل اللذات تكون في أفضل الدارين»[3].

ويختم الباقلاني (ت: ٤٠٣هـ) «رسالة الحُرة»[4] بالإشارة إليها: «وإنما ختمنا بها [يعني: بالرؤية]: لأنها أعلىٰ الأشياء وأجلها، وبها يختم للمؤمنين المصدقين لها، حتىٰ يستحقروا كل نعيم في جنبها»[5].

ويبدو أن شيوخ الأشاعرة إلىٰ زمن الباقلاني، وبعده بقليل، كانوا يثبتون أن المؤمنين يتنعمون برؤية ربهم ﷻ، أو -علىٰ الأقل -لم يقع في كلامهم التصريح بنفي هذه اللذة؛ فالقاضي عبد الجبار (ت: ٤١٥هـ) يقول في نقاشه معهم:

«**وألزمهم شيوخنا، علىٰ قولهم**: إن رؤية الله ﷻ من أعظم ما يناله المثاب، القولَ بأن أهل الجنة يجب ألا يتساووا في رؤيته؛ لأن تساويهم في

---

(١) الحجة في بيان المحجة (٢/ ٤٨٨-٤٨٩).

(٢) مناقب الشافعي، للبيهقي (١/ ٤١٩)، أصول أهل السنة، للالكائي، رقم (٨٣٣).

(٣) الإبانة: فـ (٧٥) ط د. فوقية حسين، وانظر نصًا آخر: فـ (٨٠)، وانظر: مقالات أبي الحسن، لابن فورك (٩٠).

(٤) هذا هو الاسم الصحيح لكتاب الإنصاف المطبوع، وإلىٰ ذلك يشير في مقدمته: «وقفت علىٰ ما التمسته الحرة الفاضلة..» انظر: ص(١٣)، ونقل عنه ابن القيم بهذا الاسم. انظر: تهذيب سنن أبي داود (٧/ ١٠٣)، وانظر أيضًا: عبد الرحمن المحمود: موقف ابن تيمية من الأشاعرة (٢/ ٥٣٠).

(٥) الإنصاف (١٧٦).

ذلك، يؤدي إلىٰ أن يتساووا في أعظم الملاذ الواصلة إلىٰ المثاب..»[1].

ومع أنه فرَّق في أول بحثه بين من يثبت الرؤية علىٰ الوجه المعقول فيها، ويلزمهم القول بأن يكون المرئي جسمًا أو عرضًا، وبين الكلابية الذين يقولون: إنه يرىٰ علىٰ وجه لا يعقل؛ فإنه -هنا- يعمُّ مثبتي الرؤية بهذه الإلزام[2].

وأول من وقفنا علىٰ إنكاره لهذه اللَّذة، وإنكار التنعُّم برؤية الله ﷻ، هو أبو المعالي الجويني (ت: ٤٧٨هـ)، الذي يرىٰ أن هذه اللذة إنما تكون عند الرؤية، لا بها، ويجعل ذلك من أسرار التوحيد:

«والرؤية [مناط][3] آمال أهل السنة؛ وأنا أقول فيها:

إن الله تبارك وتعالىٰ **يقرن بها** فنًّا من الرَّوْح، لا يوازيه رَوْحٌ، وهنا مناط الآمال؛ **وإلا فالرؤية في عينها لا يجوز أن تكون مأمولةً،** وكان يجوز في قدرته أن يقرن بها منتهىٰ عقوبة الكفار، حتىٰ يحذرها المؤمنون، كما يرجونها الآن»[4]؟!

ومن الواضح هنا؛ أن أبا المعالي ينفي أن يكون في الرؤية نفسها نعيمٌ ولذَّةٌ، كما أنه ليس فيها، في نفسها، ألمٌ ووحشةٌ، وقبولها لمقارنة الأمرين، اللَّذة والألم، هو علىٰ السواء، وأما النعيم المأمول بالرؤية، فإنما يكون بشيءٍ آخر يخلقه الله تعالىٰ مقارنا للرؤية[5].

وهو هنا يستعين بفكرة الأشاعرة عن السببية، وقد سبق لأصحابه الأشاعرة،

---

(١) المغني (٤/ ٢٣٤).

(٢) ولا يخفىٰ ضعف هذا الإلزام، وضعف ما احترز به عليه بعد ذلك (٤/ ٢٣٥-٢٤٠). يقول ابن تيمية: «ورؤيته سبحانه أعلىٰ مراتب نعيم الجنة، وغايةُ مطلوبِ الذين عبدوا الله مخلصين له الدين، وإن كانوا في الرؤية علىٰ درجات، علىٰ حسب قربهم من الله، ومعرفتهم به»، ثم يقول: «فإن الرؤية أنواعٌ متباينةٌ تباينًا عظيمًا، لا يكاد ينضبط طرفاها» اهـ مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٤٨٥، ٥٠٣). وانظر: إحياء علوم الدين (٤/٣١٣).

(٣) الزيادة مني، لملاءمة السياق.

(٤) العقيدة النظامية (٥٩).

(٥) انظر: تحليل ابن تيمية لموقف الجويني في الاستقامة (٢/ ٩٨)، وقارن: حاشية المحقق (٣)، حيث يشير -خطأً- إلىٰ نصٍّ في النظامية، علىٰ أنه مراد ابن تيمية، وإنما مراده النص المنقول في المتن.

توظيفها في أصل مسألة الرؤية وشروطها[1]، يستعين الجويني بتلك الفكرة، لتأصيل (مقالته)، في أن الرؤية ليست مأمولة في حد ذاتها، بلْهَ أن يكون ثَمّ نعيم، أو لذة تعود إلىٰ نفس الرؤية!!

وترجع فكرة الجويني ومن وافقه علىٰ إنكار (التلذذ - التنعم) برؤية الله ﷻ، علىٰ ما جاء به الخبر، إلىٰ أن اللذة هي نيل المحبوب[2]، والإنسان لا يحب إلا ما يناسبه ويلائمه، ولا تتعلق إرادته إلا بجنسه ومثاله من الجائزات؛ ولا مناسبة، ولا مجانسة بين القديم والمحدث، والخالق والمخلوق؛ فلذلك أنكر إمكان هذه اللذة من أنكر.

ومن بابة ذلك أيضًا: أن الأمة لما كانت مجمعة علىٰ إطلاق محبة العباد لربهم، فلقد تأولها جمهور المتكلمين، علىٰ حد تعبير الرازي، علىٰ محبة عبادته وطاعته، أو محبة إحسانه وثوابه، ونفوا أن تتعلق المحبة ولوازمها، من الأنس بالله، والشوق إليه، ولذة مناجاته، بالله تعالىٰ، أوصفاته[3].

يقول ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ): «أبو المعالي: بنىٰ هذا علىٰ أصل الجهمية، الذي وافقهم فيه الأشعري ومن وافقه، كالقاضي أبي بكر والقاضي أبي يعلىٰ وغيرهما: أن الله لا يُحَبُّ ذاتُه، ويزعمون أن الخلاف في ذلك مع الصوفية.

وهذا القول من بقايا أقوال جهم بن صفوان، وأول من عُرِف في الإسلام أنه أنكر أن الله يُحِبُّ أو يُحَبُّ: الجهم بن صفوان وشيخه الجعد بن درهم . . .

وليس هذا قول أحد من سلف الأمة وأئمتها، بل كلهم متفقون علىٰ أن الله

---

(١) ومحصل ذلك أن الرؤية تحصل عند الإبصار والاتصالات، بحكم جريان العادة، ليس إلَّا. انظر: الإرشاد، للجويني (١٦١)، أبكار الأفكار، للآمدي (١/ ٤٨٩)، حاشية العصام علىٰ النسفية (٣٣٧).

(٢) انظر: إحياء علوم الدين، للغزالي (٤/ ٢٩٦، ٣٠٧)، قاعدة في المحبة، لابن تيمية، ضمن جامع الرسائل (٢/ ٢٤٦)، وأيضًا: كشاف اصطلاحات الفنون (٣/ ١٢٩٢).

(٣) انظر: إحياء علوم الدين (٤/ ٢٩٤)، تفسير الرازي (٢/ ٦١٨) ط الغد، وعن الرازي: التهانوي في الكشاف (١/ ٢٧٠). وانظر أيضًا: منهاج السنة النبوية، لابن تيمية (٥/ ٤٠٠)، مدارج السالكين، لابن القيم (٣/ ١٩)، وقارن: نشأة الفكر، للنشار (١/ ٣٧٠-٣٧١).

يستحق أن يُحَب، وليس شيء أحق بأن يحب من الله سبحانه، بل لا يصلح أن يحب غيره إلا لأجله»(١).

---

(١) منهاج السنة النبوية (٥/ ٣٩١)، وانظر: قاعدة في المحبة (٢/ ٢٣٧). وقارن: الآمدي وآراؤه، لأستاذنا د. حسن الشافعي (٣٧٠)، حيث ينسب إلىٰ ابن تيمية اتهامه الأشعريَّ والباقلانيَّ والجوينيَّ وابنَ عقيلٍ؛ إنكارَ لذَّة النظر، لإنكارهم أن الله يُحِب أو يُحَب. **ويبدو لي أن ابن تيمية يفرق بين تأريخ المسألتين، مع شدة ترابطهما**؛ فكون نفاة التلذُّذ بالرؤية يصدرون عن أصل الأشعري ومن وافقه في إنكار المحبة؛ لا يلزم منه -فيما فهمت من تأريخ ابن تيمية علىٰ الأقل- أن يكون كلُّ من نفىٰ المحبةَ يقولون بهذا اللازم، أو بهذا التفريع، فينكر اللَّذَّةَ. ولذلك يذكر ابن تيمية قولَ من نفىٰ التنعُّم بنفس الرؤية، **وينسبه إلىٰ أبي المعالي وابن عقيلٍ**، ولم ينسبه إلىٰ الأشعري والباقلاني. انظر: الاستقامة (٢/ ٩٧)، ثم يعود فيقول: «**ثم هؤلاء الذين وافقوا السلف والأئمة والمشايخ علىٰ التنعُّم بالنظر إلىٰ الله تعالىٰ: تنازعوا** [الأصل: وتنازعوا] **في مسألة المحبة التي هي أصل ذلك**؛ فذهب طوائف من المتكلمين والفقهاء إلىٰ أن الله لا تُحَب نفسُه، وانما المحبة محبة طاعته وعبادته، وقالوا: هو أيضًا لا يحِب عبادَه المؤمنين، وإنما محبته إرادته للإحسان إليهم ولإثابتهم. ودخل في هذا القول من انتسب إلىٰ نصر السنة من أهل الكلام، حتىٰ وقع فيه طائفةٌ من أصحاب مالكٍ والشافعي وأحمد، كالقاضي أبي بكرٍ والقاضي أبي يعلىٰ وأبي المعالي الجويني وأمثال هؤلاء. وهذا في الحقيقة شعبةٌ من التجهُّم والاعتزال ...». الاستقامة (٢/ ١٠٠-١٠١). **فأثبت شيخ الإسلام هنا أن ثمة من أنكر المحبة، مع إثباته للتنعُّم بالنظر**، ولذلك عاد -أيضًا- فنسب ذلك إلىٰ طوائف من أهل النسك والتصوف. انظر: الاستقامة (٢/ ١٠٤).

الفصل السادس

مسائل الإيمان

المبحث الأول
الإيمان وحقيقته

لسنا من هذه القضية والنظر فيها أمام مشكلة من مشكلات النظر الفلسفي المجرد، ولا نحن في جدل كلامي محض؛ بل نحن أمام قضية من قضايا التاريخ الكلامي: انعكس أثرها علىٰ التاريخ السياسي، والواقع الاجتماعي، وانتقلت فروعها إلىٰ الفقه وأصوله، وتميزت -في ضوئها- أصول الفرق.

فالشِّيرازيُّ (ت: ٤٧٦هـ) يرىٰ أن أصل البدعة والفساد إنما جاء من تلك المسألة[١]، وأنها الأصل الذي نشأ عنه الاعتزال[٢].

ويرىٰ ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ) أن النزاع في هذه المسميات هو «أول اختلاف وقع، افترقت الأمة لأجله، وصاروا مختلفين في الكتاب والسنة، وكفر بعضهم بعضا، وقاتل بعضهم بعضا»[٣].

بينما يؤرخ ابن رجب الحنبلي (ت: ٧٩٥هـ) لتلك المسألة تأريخًا أشمل، وأهم:

«وهذه المسائل -أعني: مسائل الإسلام والإيمان والكفر والنفاق- مسائل عظيمةٌ جدًّا؛ **فإن الله ﷻ علَّق بهذه الأسماء السعادة والشقاوة، واستحقاق الجنة**

---

(١) شرح اللمع، للشيرازي (١/ ١٣٦).

(٢) السابق (١/ ١٢٠-١٢١).

(٣) الإيمان، لابن تيمية (١٦١)، وانظر: مجموع الفتاوىٰ (٣/ ١٨٢)، وقارن: التبصير في معالم الدين، لابن جرير الطبري (١٥٤-١٥٥).

والنار. والاختلافُ في مسمياتها أوَّلُ اختلافٍ وقع في هذه الأمة، وهو خلاف الخوارج للصحابة؛ حيث أخرجوا عصاة الموحدين من الإسلام بالكلِّية، وأدخلوهم في دائرة الكفر، وعاملوهم معاملة الكفار، واستحلوا بذلك دماء المسلمين وأموالهم.

ثم حدث بعدهم خلاف المعتزلة، وقولهم بالمنزلة بين المنزلتين، ثم حدث خلاف المرجئة، وقولهم: إن الفاسق مؤمن كامل الإيمان.

وقد صنف العلماء قديما وحديثا في هذه المسائل تصانيف متعددة . . . وكثرت فيه التصانيف بعدهم من جميع الطوائف»[١].

وإذا كان ذم الخوارج متقرِّرًا في النصوص الشرعية، وأثرهم في التاريخ السياسي: من إيقاد نيران الفتن، وشق العصا، وإراقة الدماء؛ «.. **يَقرءونَ القرآنَ لا يجاوزُ حناجرَهم، يمرُقونَ من الدِّين مُروقَ السَّهمِ من الرَّميَّةِ، يقتلونَ أهل الإسلامِ ويَدَعونَ أهلَ الأوثانِ؛ لئن أنا أدركتُهم لأقتلنَّهم قتلَ عادٍ**»[٢]؛ فلقد كان للانحراف المقابل إلىٰ طرف الإرجاء: خطره البالغ علىٰ بناء الأمة، وحال المجتمع.

فإن النفوس تميل -بطبعها- إلىٰ الدعة والراحة، وقد جبل الناس علىٰ حب العاجلة؛ وقد كان من الممكن أن تمثل مقالات المرجئة غطاء فلسفيًّا لخمول النفس وتوانيها، ما دام (الإيمان) الذي هو مدار النجاة في الآخرة، كاملًا لم يُنقص، سليمًا لم يُكلَم!!

قال النضر بن شُميل (ت: ٢٠٤هـ): «دخلتُ علىٰ المأمون، فقال: كيف أصبحت يا نضر؟ فقلت: بخير، يا أمير المؤمنين.

فقال: ما الإرجاء؟ فقلت: دين يوافق الملوك؛ يصيبون به من دنياهم، وينقصون به من دينهم. قال: صدقت!!»[٣].

---

(١) جامع العلوم والحكم، لابن رجب (١/ ٨٨).

(٢) رواه البخاري: كتاب أحاديث الأنبياء، باب: قول الله ﷻ: ﴿وَأَمَّا عَادٌ فَأُهْلِكُوا بِرِيحٍ﴾، ح (٣٣٤٤)، ومسلم: كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم، ح (١٠٦٤)، من حديث أبي سعيدٍ.

(٣) تاريخ دمشق، لابن عساكر (٣٣/ ٢٨٦)، وعنه ابن كثير في البداية والنهاية (١٠/ ٢٨٩). =

وفلسفة الفكرة واضحة في تخطي النضر لظاهر الجدل الكلامي حول مشكلة الإرجاء، إلىٰ التنبيه علىٰ حقيقتها النفسية، وأثرها في السياسة والمجتمع.

ولعلنا نجد نفس النظرة في قول يحيىٰ بن معين، الإمام المعروف، شيخ المحَدِّثين (ت: ٢٣٣هـ)، في شأن بعض رواة الحديث: «مرجئ يتبع السلطان»[١].

ولأن أخطر شيء علىٰ النفس، هو ما وافق هواها، وساعدها عليه تزيين الفكرة، وفلسفة المقالة؛ قال من قال: ليس شيء من الأهواء أخوف عندهم، أي: عند أئمة السنة، علىٰ الأمة من الإرجاء[٢].

ويعبر إبراهيم النخعي (ت: ٩٦هـ) عن ذلك الأثر السلبي لمقالة المرجئة بقوله: «تركت المرجئة الدين أرقَّ من ثوبٍ سابريٍّ»[٣].

يعني: أن مقالة المرجئة قد تَحيَّفت حَريم الدين؛ حتىٰ لم تدع منه إلا تلك الغُلَالَة الرقيقة!!

ويشير الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ﷺ (ت: ١٣٩٣هـ) إلىٰ ما ذكرناه قبل، من موافقة نزعة الإرجاء لتفلت النفوس، وإيثارها الدعة والراحة، بقوله:

«وأما المرجئة: فهم قوم أخذوا بظواهر نصوص العفو والجبر، وكانت دعوتهم ملائمة لأهل النفوس الشاهية، وكثير ما هم، وظنوا أنفسهم من أهل التبشير، وسلك مسلكهم جمهور الصوفية، وزينت للعموم أقوالهم، فأصبح غالب

= وقد كان النضر إمامًا ثقةً، صاحب سنَّةٍ، داعيًا إليها. انظر ترجمته من السير (٩/ ٢٢٩، ٢٣٠). وكان يقول بقول السلف في الإيمان، كما في السنة لعبد الله بن أحمد (٧٥)، واللالكائي (٥/ ٩٦١).

(١) ذكر من تُكُلِّم فيه وهو موثق، للذَّهبيِّ (٢٠٣)، والكلمة قالها في حق يونس بن بُكَيرٍ، وانظر نفس النص في ترجمة يونس من السير (٩/ ٢٤٧)، ويونس؛ ثقةٌ، قال الذهبي: «روىٰ له مسلم في الشواهد، لا الأصول» اهـ. وقد ورد النص علىٰ توثيقه في رواية «السير» لكلمة ابن معينٍ المنقولة في المتن. ونبهني علىٰ تقييد رواية مسلم له في الشواهد دون الأصول: شيخنا ساعد غازي، ﷺ.

(٢) نقل ذلك الأوزاعي عن يحيىٰ بن أبي كثيرٍ وقتادة. رواه عبد الله بن أحمد في السنة (٧٦)، والخلال في السنة، رقم (١٢٢٧)، والآجري في الشريعة، رقم (٣٣٧)، واللالكائي، رقم (١٨١٦)، وإسناده صحيحٌ، كما ذكر محقِّقا: السنة للخلال، والشريعة.

(٣) السنة، لعبد الله (٧٤). الثوب السابري: نوع من الثياب الرقاق، كما في اللسان والمصباح المنير، وغيرهما.

المسلمين مرجئين»[1]!!

❀ ❀ ❀

يعود النزاع في هذا البحث: إلىٰ الإنسان وما حواه من قلب، ولسان، وجوارح؛ هل يكفي في إيمان ذلك الإنسان: أن يؤمن قلبه، فقط، أو لسانه فقط، أو قلبه ولسانه، أو يلزم أن ينضم إليهما الجوارح لتصح له حقيقة الإيمان[2].

أما الخوارج والمعتزلة فقد اعتبروا الطاعات وأعمال الجوارح إيمانًا. وليس مرادهم أن أعمال الجوارح بمفردها إيمان، كما ينقله عن المعتزلة بعض خصومهم[3]؛ فإنهم نصوا علىٰ أن الإيمان: «أن يعتقد الحق، ويعرب عنه بلسانه، ويصدقه بعمله؛ فمن أخل بالاعتقاد فهو منافق، ومن أخل بالشهادة فهو كافر، ومن أخل بالعمل فهو فاسق»[4].

وعند حال هذا الأخير، أعني: من أخل بعمل الجوارح، يختلف المعتزلة -الذين اخترعوا له منزلة بين الإيمان والكفر، فأنزلوه إياها- عن الخوارج الذين أخرجوه بالكبيرة من الإيمان، وحكموا عليه بالكفر، مع أنهما يعودان للاتفاق علىٰ الحكم عليه في الآخرة بالخلود في النار[5].

ومع أن الخوارج والمعتزلة وافقوا السلف -هنا- في اعتبار عمل القلب واللسان والجوارح في حقيقة الإيمان؛ فإن «المرام مختلف، والقصد متباعد»، علىٰ حد تعبير السُّبكيِّ[6].

---

(١) محمد الطاهر بن عاشور: أليس الصبح بقريب (١٨٤).

(٢) لا نعلم أحدًا قال إن إيمان الجوارح وحده كافٍ، دون القلب واللسان.

(٣) انظر: أبكار الأفكار، للآمدي (٥/ ٨)، وتبعه الإيجي في المواقف (٣٨٥)، ونسب السعد في شرح المقاصد (٥/ ١٨٠) نقل ذلك إلىٰ الإمام. قال: «وفيه اختلالٌ». اهـ.

(٤) الكشاف، للزمخشري (١/ ٣٩)، متشابه القرآن، للقاضي عبد الجبار (٣١٢)، المنية والأمل (٦). وانظر: تفسير الرازي (١/ ٣٨٥)، والمحصل، له (٢٣٧).

(٥) انظر: مقالات الإسلاميين (١/ ٢٠٤)، تعظيم قدر الصلاة، للمروزي (٢/ ٦٢٤) وما بعدها، الأشعري، حموده غرابة (١٨٠-١٨٢).

(٦) طبقات الشافعية (١/ ٩٦).

فعند النقطة الأخيرة، أعني: حكم مرتكب الكبيرة، وقد اختلف الخوارج والمعتزلة بشأنها اختلافًا صوريًّا؛ يختلف مذهب السلف، عن المذهبين كليهما: اختلافًا حقيقيًّا؛ حيث يبقىٰ عند السلفيين في دائرة الإسلام في الدنيا، بما تَبَقَّىٰ له من الإيمان الذي نقصه بذنبه، وما أظهره من النطق بالشهادتين.

ويبقىٰ -أيضًا- في عداد الموحدين، الذين لا يخلدون في النار في الآخرة، وإن قُدِّر أنهم عُذبوا قبلها -بجرائمهم- في النار ما عذبوا، كما تواترت به النصوص[١].

وأما الجهمية؛ الجهم ومن تبعه: فقد شذ اختيارهم عن مقالات أهل العلم والعناية بالدين، علىٰ حد تعبير أبي عبيدٍ القاسم بن سلَّامٍ (ت: ٢٢٤هـ)، وقالوا: **الإيمان معرفة بالقلب بالله وحده،** وإن لم يكن هناك قول ولا عمل، ولا شيء من أداء الفرائض[٢].

وهو ما حكاه عنهم عامة من ذكر الخلاف في هذه المسألة، وحكىٰ مقالات الجهم ومن تبعه[٣]، وذكر الأشعري (ت: ٣٢٤هـ): أن هذا مما تفرد به جهم[٤].

وأما الكرّامية فلقد شذوا -بدورهم- وذهبوا إلىٰ أن إيمان اللسان -وحده- كاف في الحكم لصاحبه بالإيمان.

هكذا نقله عنهم عامة أصحاب المقالات[٥]، حتىٰ حكىٰ الأشعري أنهم:

---

(١) انظر: تعظيم قدر الصلاة، للمروزي (٢/ ٥١٣) وما بعدها، خاصةً (٥١٩)، الإيمان، لابن منده (١/ ٣٣١).

(٢) هذه المقالة ملخصةٌ من كتاب الإيمان لأبي عبيدٍ، فالمصدر متقدمٌ، له شأنه، ثم إنه من تراث الشافعية الذين نؤرخ لهم. انظر: الإيمان: (٩، ٣١، ٥٠)، وقد حكىٰ محمد بن نصرٍ المروزي (ت: ٢٩٤هـ) هذه المقالة عن فرقةٍ من الجهمية، وذكر أن المرجئة تتفق مع أهل الحديث علىٰ تكفيرها. انظر: تعظيم قدر الصلاة (٢/ ٧٠٠).

(٣) انظر: مقالات الإسلاميين، للأشعري (١/ ٢١٣-٢١٤)، الفصل، لابن حزم (٣/ ١٠٥)، شرح الأصول الخمسة (٧٠٨). وانظر: مجموع الفتاوىٰ، لابن تيمية (١٤/ ١٢٠-١٢١).

(٤) مقالات الإسلاميين (١/ ٣٣٨).

(٥) انظر: مقالات الإسلاميين (١/ ٢٢٣)، الفصل (٣/ ١٠٦)، أبكار الأفكار (٥/ ٨)، التجسيم عند المسلمين، سهير مختار (٢٩٥) وما بعدها. وقارن: أصول الدين، للبغدادي (٢٥٠)، حيث ينفرد بذكر تفاصيل لمقالاتهم، فيها غرابة.

«زعموا أن المنافقين الذين كانوا علىٰ عهد رسول الله ﷺ؛ كانوا **مؤمنين علىٰ الحقيقة**»[1]!!

وهو الأمر الذي حمل أبا عبد الله القرطبي، المفسر المعروف (ت: ٦٧١هـ) علىٰ أن يقول: إن «ما ذهب إليه محمد بن كرَّام (ت: ٢٥٥هـ) وأصحابه: **هو النفاق، وعين الشقاق**»[2].

ولعله لأجل شناعة هذه المقالة، أرَّخ أبو القاسم الزَّنْجانيُّ (ت: ٤٧١هـ) لظهور زعيمهم بقوله:

وجاء ابنُ كرَّامٍ بهُجْرٍ، ولم يكن له قدمٌ في العلم؛ لكنه جَسَرْ[3]

لكن الذي يظهر أن نقل تفاصيل الفكرة عن الكرامية إنما هو بطريق الإلزام؛ لا أنهم صرحوا بكل ذلك.

وهذا هو ما نفهمه من قول القاضي عبد الجبار (ت: ٤١٥هـ): إن قولهم «**يُوجِب عليهم** أن يكون المنافق الذي يظهر الإسلام ويقرُّ به: مؤمنًا»[4].

وهي نفس الفكرة التي نجدها عند القاضي أبي يعلىٰ الحنبلي (ت: ٤٥٨هـ)، وتاج الدين السُّبكيِّ (ت: ٧٧١هـ)[5]، وثلاثتهم من خصوم الكرامية.

ومع أن ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ) يتفق مع الجويني (ت: ٤٧٨هـ) وغيره، في نقله عنهم أن المنافق مؤمن، وهو -مع ذلك- مخلَّدٌ في النار؛ لأنه آمن ظاهرًا، لا باطنًا؛ فإنه ينفي أن يكون من صدق بقلبه، ولم يتكلم بلسانه -وهو علىٰ العكس من حال المنافق-: مؤمنًا عندهم، أو من أهل الجنة؛ لأنه إنما يدخل

---

(١) المقالات (١/ ٢٢٣)، وانظر: الفرق بين الفرق (٢٢٣).

(٢) تفسير القرطبي (١/ ١٩٣).

(٣) وفي شرحه لهذا البيت، نجد للزَّنْجانيِّ كلامًا مهمًّا في نشأة الكرامية، ومواطنهم التي ظهرت فيها مقالتهم، وموقف العلماء والسلاطين منهم. انظر: شرح القصيدة (ق٩٠ب - ٩٢أ)، ونقله عنه بنحوه: تلميذه محمد بن طاهرٍ المقدسي، في: الحجة علىٰ تارك المحجة، له (٢/ ٦١٢-٦٢١).

(٤) شرح الأصول الخمسة (٧٠٩).

(٥) انظر: مسائل الإيمان، لأبي يعلىٰ (١٦١)، طبقات الشافعية، للسُّبكيِّ (١/ ٩٤).

الجنة من آمن ظاهرًا وباطنًا[1].

❁ ❁ ❁

فإذا أردنا أن نحصر دائرة الموازنة، في السلفيين، والأشاعرة؛ فسوف نجد الأشاعرة يخرجون عمل الجوارح من حقيقة الإيمان، ويردون علىٰ من يجعل الطاعات إيمانًا؛ اللهم إلا أن يكون ذلك علىٰ جهة المجاز، لا الحقيقة[2].

وجمهورهم يخرج النطق بالشهادتين -أيضًا- من حقيقة الإيمان[3]، وإن كانوا يجعلونه شرطًا لقبول ذلك منه في الدنيا، وإجراء الأحكام عليه[4]:

«فمن صدق بقلبه، ولم ينطق بالشهادتين، سواء كان قادرا علىٰ النطق[5]، أو كان عاجزا عنه، فهو مؤمن عند الله، يدخل الجنة، وإن كانت لا تجري عليه الأحكام الدنيوية، من غُسل وصلاة عليه ودفن في مقابر المسلمين..»[6].

بل قد صرح الباقلاني (ت: ٤٠٣هـ) بأن«المؤمن المصدق بقلبه: مؤمن عند الله تعالىٰ، **وإن نطق بالكفر**»[7]!!

---

(١) الإيمان، لابن تيمية (١٣٤-١٣٥، ٢٠٤)، وأيضًا: مجموع الفتاوىٰ (١٣/ ٥٦).

(٢) انظر: مقالات أبي الحسن، لابن فورك (١٥٥)، أبكار الأفكار، للآمدي (٥/ ٧) وما بعدها، شرح الدواني علىٰ العضدية، وحاشية محمد عبده (٢/ ٦٤٧-٦٥٠)، معنىٰ الإيمان، للعز ابن عبد السلام (٩).

(٣) ذكر الإيجي قول الأشاعرة: إن الإيمان هو التصديق، قال: «وعليه أكثر الأئمة والقاضي والأستاذ»، ثم نسب القول بأنه التصديق مع الشهادتين إلىٰ أبي حنيفة. انظر: المواقف (٣٨٤).

(٤) انظر: المواقف (٣٨٥)، شرح النسفية، وحواشيه (٤٣٨)، المسامرة شرح المسايرة (١٧٤)، وقارن: شعب الإيمان، للبيهقي (١/ ٩٢-٩٩) حيث يقرر أن التصديق والإقرار؛ شرطٌ في النقل عن الكفر عند عدم العجز. وطبقات السبكي (١/ ٨٩) وما بعدها، حيث يدافع عن مذهب الأشاعرة، وينقل (١/ ٩١، ٩٣) الإجماع علىٰ كفر من ترك النطق عند القدرة، وأنه مخلد في النار، ويحكي الرازي في تفسيره (١/ ٣٨٧) أن مذهب الأشعري أن الإيمان هو التصديق بالقلب واللسان معًا. وانظر أيضًا: حاشية الشيخ محمد عبده علىٰ شرح الدواني (٢/ ٦٤٨).

(٥) لكن بشرط ألا يكون هذا الترك مع القدرة إباءً. انظر: شرح جوهرة التوحيد (٤٨-٤٩).

(٦) حاشية الدسوقي علىٰ شرح أم البراهين (٢٢٦)، وقد سبق الغزالي إلىٰ تقرير هذه الفكرة. انظر: إحياء علوم الدين (١/ ١١٨)، وتبعه الرازي، كما في العواصم والقواصم (٥/ ٢٤٥).

(٧) الإنصاف (٥٥-٥٦).

وقال غيره: «وإن سجد للصنم، أو شد الزُّنار -اختيارًا-؛ كان كافرًا في الظاهر فقط، لا فيما بينه وبين الله تعالىٰ»[١].

ولأجل تطرُّف مقالة الأشعرية في حقيقة أمرها، عن مقالة السلف، ومسلكهم في باب الإيمان، ترجم أبو القاسم الزَّنْجانيُّ (ت: ٤٧١هـ)، في جملة مقالات غلاة المرجئة:

«وأما المرجئة: فهم من البدع القديمة، وهم طوائف، وبينهم دقائق اختلاف تكثر.

فمن قول بعضهم: إن الإيمان قول وعقد. وهو قول المريسي.

ومن قول بعضهم: إن الإيمان المعرفة بالله، وهو العلم بوجوده. وهو قول جهم، والأشعري؛ وهو أخبثها مقالة.

ومن قول بعضهم: إن الإيمان قول مجرد، وإن اعتقد خلافه بقلبه. وهو قول ابن كرّام»[٢].

❁ ❁ ❁

إن اختلاف الأصول التي قامت عليها كل من الوجهتين: السلفية والأشعرية، في مفهوم الإيمان، وما يتعلق بذلك من مسائله، يجعل من اليسير رصد ذلك التمايز بين المذهبين.

فالمفهوم السلفي للإيمان: أنه قول وعمل، مقرر منصوص منذ إمام المذهب، الشافعي (ت: ٢٠٤هـ)، الذي يقرره أصلًا كلاميًّا، ويُخَرِّج عليه بعض مسائلِ فقهه.

ففي باب (النية في الصلاة) من كتاب (الأم) يقول:

«نحتجُّ بألَّا تجزئ صلاةٌ إلا بنيَّةٍ، لحديث عمر بن الخطاب، عن النبي ﷺ: «**إنَّما الأعمالُ بالنِّيَّةِ**».

ثم قال: وكان الإجماع من الصحابة والتابعين من بعدهم، ومن

---

(١) انظر: شرح النسفية، مع حواشيه (٤٣٥-٤٣٦).

(٢) شرح المنظومة الرائية (ق٨٨أ).

أدركناهم[1]: أن الإيمان قول وعمل ونية، لا يجزئ واحد من الثلاثة إلا بالآخر»[2].

ويقول الإمام أيضًا، تفريعا علىٰ ذلك الأصل العقدي، وهو يبين فقه التسمية علىٰ الذبيحة، وذكر الله عليها:

«والتسمية علىٰ الذبيحة: باسم الله.

فإذا زاد علىٰ ذلك شيئًا من ذكر الله ﷻ: فالزيادة خير.

ولا أكره، مع تسميته علىٰ الذبيحة، أن يقول: صلىٰ الله علىٰ رسول الله؛ بل أحبه له، وأحب له أن يكثر الصلاة عليه، فصلىٰ الله عليه في كل الحالات.

لأن ذكر الله ﷻ، والصلاة عليه: إيمان بالله تعالىٰ، وعبادة له، يؤجر عليها، إن شاء الله تعالىٰ، من قالها..»[3].

وأما تلميذه الكبير: أبو بكر الحميدي (ت: ٢١٩)، فإنه يجعل ذلك من أصول السنة التي يقررها:

«السنة عندنا .. وأن الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص، لا ينفع قول إلا بعمل، ولا عمل ولا قول إلا بنية، ولا قول ولا عمل ونية إلا بسنة..»[4].

وأما شيخ المذهب، أبو عبد الله الزبيري (ت: ٣١٧هـ)، فقد سبق في ترجمته أن له رسالة في الاعتقاد، وهذه الرسالة سماها: «كتاب: وصف الإيمان وحقائقه والإسلام وشرائعه والإحسان ومنازله وتبيين ما اختلف فيه الفقهاء من شرحه»، ومع أنه بين، في مطلع رسالته: ما يختاره في الخلاف حول الإيمان، وحقيقته، وعلاقته بالعمل؛ فإنه يعود -أيضًا- في أواخرها، فيجمل اعتقاده في ذلك بقوله:

---

(١) في الأصل: «ممن أدركناهم». والمثبت من ابن تيمية.

(٢) نقله اللالكائي في شرح أصول أهل السنة (٥/ ٨٨٦) هكذا منسوبًا إلىٰ الأم. ونقله أيضًا: ابن تيمية في الإيمان (١٩٧)، والفتاوىٰ (٧/ ٥١١)، وليس في الأم المطبوع، وعزاه ابن القيم في زاد المعاد (٣/ ٦٠٧) إلىٰ المبسوط، وأشار ابن رجب إليه في شرح كتاب الإيمان من البخاري (٩)، وجامع العلوم والحكم (١/ ٧٧)، دون تسمية مصدره.

(٣) الأم (٣/ ٦٢١) وينظر: (٣/ ٦٢٢).

(٤) أصول السنة، ضمن مسنده (٢/ ٤٥٦).

«والإيمان: قول، وعمل، ونية؛ يزيد، وينقص»[1].

فتحصل لنا من هذه النقول العتيقة في المذهب، مبدآن سلفيان لأئمة الشافعية:

الأول: أن فهم الإيمان علىٰ أنه قول وعمل: هو أصل عام من أصول السنة التي تميز وجهة السلفيين.

الثاني: أن هذا الأصل مجمع عليه من قديم، ليس فقط منذ جذور المذهب الأولىٰ من عند أئمته، بل ينقله أئمة المذهب عمن قبلهم من الصحابة والتابعين، مستمرا بالنقل إلىٰ من أدركهم الشافعي من الأئمة.

وهذا التلخيص يعرضه لنا صاحب الشافعي الآخر: المزني (ت: ٢٦٤هـ) في قوله:

«.. والإيمان قول وعمل، وهما سيّان ونظامان وقرينان، لا نفرق بينهما؛ لا إيمان إلا بعمل، ولا عمل إلا بإيمان»[2]، ثم يقول في آخر رسالته:

«**هذه مقالات، وأفعال: اجتمع عليها الماضون الأولون من أئمة الهدىٰ**، وبتوفيق الله اعتصم بها التابعون، قُدْوَةً ورِضىٰ..»[3].

ومن الطريف هنا أن نذكر أن الآجري (ت: ٣٦٠هـ)، واللالكائي (ت: ٤١٨هـ) وهما من مصنفي الشافعية الذين ندرسهم، ينقلان: أن الحميدي، تلميذ الشافعي، يروي عن وكيع بن الجراح (ت: ١٩٧هـ)، شيخ الشافعي: أن «أهل السنة يقولون: الإيمان قول وعمل».

زاد الآجري في روايته: «والمرجئة يقولون: الإيمان قول، والجهمية يقولون: الإيمان المعرفة»[4].

إن الأرومة الشافعية: بَيِّنَةٌ في توارُد أصلِ المذهب، وفصله، علىٰ تقرير الفكرة!!

---

(١) الجامع في عقائد أهل الأثر (٧٧٦).

(٢) شرح السنة، للمزني (٨١).

(٣) السابق (٨٨).

(٤) الشريعة، للآجري (١/ ٢٨٨، رقم ٢٨٢)، شرح أصول أهل السنة، للالكائي (٨٤٨/٤، رقم ١٥٨٥).

فلا غَرْوَ أن نرىٰ توارُدَ السلفيين من الشافعية -بعد ذلك- علىٰ حكاية الإجماع علىٰ أن الإيمان قول وعمل، والاحتجاج به علىٰ المخالف، كما نجده عند: أبي عبيدٍ القاسم بن سلَّامٍ (ت: ٢٢٤هـ)، وأبي ثور (ت: ٢٤٠هـ)، وابن أبي حاتم (ت: ٣٢٧هـ) الذي يحكيه في معتقد أبي حاتمٍ -والده- (ت: ٢٧٧هـ) وأبي زرعة (ت: ٢٦٤هـ)، الرازيين، والآجري (ت: ٣٦٠هـ) واللالكائي(ت: ٤١٨هـ)، وشيخ الإسلام الصابوني (ت: ٤٤٩هـ)، ونصر المقدسي (ت: ٤٩٠هـ)، والبغوي (ت: ٥١٦هـ) =**هؤلاء جميعًا صرحوا بنقل الإجماع علىٰ أن الإيمان قول وعمل**[1].

وبعضهم نقل ذلك علىٰ أنه مذهب أهل الحديث، وإن كان لم يصرح بحكاية الأجماع[2].

إن نقل مذهب السلف علىٰ هذا الوجه، وحكاية الإجماع عليه، تضمن ذكر المذهب وتقريره، والاستدلال علىٰ صحته، أيضًا؛ بما ينقلونه من الإجماع المستمر إلىٰ زمان الشافعي، ثم من بعده أيضًا؛ ينقلون إجماع أهل السنة، والعناية بالدين والآثار، علىٰ أن الإيمان قول وعمل.

ومرادهم بالقول -هنا-: قول القلب، وهو معرفته وتصديقه، وقول اللسان، وبالعمل: عمل القلب: محبته وشوقه، ورجاؤه وخوفه..، وعمل الجوارح[3].

---

(١) انظر -علىٰ ترتيب الأسماء المذكورة-: الإيمان، لأبي عبيدٍ (٢٩، ٣٥)، مقالة أبي ثورٍ عند اللالكائي (١/ ١٧٢، ٤/ ٨٤٩-٨٥٠)، وشرح كتاب الإيمان، لابن رجبٍ (٩)، أصل السنة، لابن أبي حاتمٍ -ضمن روائع التراث- (٢٠)، الشريعة، للآجري (١/ ٢٧٤)، وتوسع اللالكائي جدًّا في بحث هذه المسألة في كتابه (٤/ ٨١٦) وما بعدها، والجزء الخامس بأكمله، ومعظم السادس، كل ذلك في مسائل الإيمان، وما يتعلق بها، عقيدة السلف، للصابوني (٢٦٤)، الحجة علىٰ تارك المحجة، لنصرٍ المقدسي (٢/ ٣٣٧)، وقد ذكر قبل ذلك (٢/ ٣٣٤) أن هذا ممَّا أجمع عليه أهل السنة من اعتقادهم، ما يلزمنا المصير إليه من إجماعهم اهـ، وشرح السنة، للبغوي (١/ ٣٨-٣٩).

(٢) انظر: اعتقاد أهل السنة، للإسماعيلي (٤٣)، الحجة في بيان المحجة، للأصبهاني (١/ ٤٠٣)، الانتصار، للعمراني (١/ ١٠٠، ٣/ ٧٣٧).

(٣) انظر: الإيمان، لابن تيمية (١٦٣) وما بعدها، ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي، سفر الحوالي، (١/ ٢٢١) وما بعدها.

يقول أبو عبيدٍ (ت: ٢٢٤هـ):

«الإيمان هو درجات ومنازل، وإن كان سمَّىٰ أهله اسمًا واحدًا، وإنما هو عملٌ من أعمالٍ؛ تَعَبَّد اللهُ به عبادَه، وفرضه علىٰ جوارحهم.

وجعل أصله في معرفة القلب، ثم جعل المنطق شاهدًا عليه، ثم الأعمال مصدقة له.

وإنما أعطىٰ الله كلَّ جارحةٍ عملًا، لم يعطه الأخرىٰ؛ فعمل القلب: الاعتقاد، وعمل اللسان: القول، وعمل اليد: التناول، وعمل الرجل: المشي، وكلها يجمعها اسم العمل.

فالإيمان علىٰ هذا التناول: إنما هو كله مبني علىٰ العمل، من أوله إلىٰ آخره، إلا أنه يتفاضل في الدرجات علىٰ ما وصفنا»[(١)].

وفكرة بناء الإيمان علىٰ العمل، من أوله إلىٰ آخره، يقررها، من خلال النصوص السلفية، بعد أبي عبيدٍ: الإمام البخاري (ت: ٢٥٦هـ) في كتاب الإيمان من صحيحه، حيث يبوب عليها: «باب: مَن قالَ إنَّ الإيمانَ هو العملُ، لقولِ الله تعالىٰ: ﴿وَتِلْكَ ٱلْجَنَّةُ ٱلَّتِىٓ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الزخرف: ٧٢]، وقالَ عدَّةٌ من أهلِ العلمِ، في قولِه تعالىٰ: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٩٢﴾ عَمَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [الحجر: ٩٢، ٩٣]: عن قولِ لا إلهَ إلَّا الله، وقال: ﴿لِمِثْلِ هَٰذَا فَلْيَعْمَلِ ٱلْعَٰمِلُونَ﴾ [الصافات: ٦١]»[(٢)].

ونجدها -كذلك- عند ابن منده (ت: ٣٩٥هـ)، حيث يعيد نفس الفكرة التي نقلناها عن أبي عبيدٍ، تقريبًا[(٣)].

ويتفق مع الشافعية السلفيين، في نقل مفهوم الإيمان عند السلف، وحكاية الإجماع علىٰ أنه قول وعمل: السلفيون من غير الشافعية: المالكية[(٤)]،

---

(١) الإيمان، لأبي عبيدٍ (٢٨)، وانظر نصًّا مشابهًا عند البيهقي في مناقب الشافعي (١/ ٣٨٨-٣٨٩)، لكن في إسناده من يُجهل حاله.

(٢) انظر: صحيح البخاري، مع شرحه فتح الباري (١/ ٩٧-٩٩)، وأيضًا: شرح كتاب الإيمان، لابن رجبٍ (١٢٦-١٣١).

(٣) انظر: كتاب الإيمان، لابن منده (١/ ٣٦٢).

(٤) أصول السنة، لابن أبي زمنين (٢٠٧)، التمهيد، لابن عبد البر (١٥/ ٤١).

والحنابلة[1]، والمُحَدِّثين[2]، والمفسرين[3].

وهو الذي حكاه الأشعري عن أهل الحديث، ونقل إجماعهم عليه[4]، وقرره أهل الظاهر[5]، ونقله غير واحد من أئمة الصوفية ومصنفيهم[6].

وإذا كانت حكاية مفهوم الإيمان علىٰ نحو ما سبق تتضمن تقرير المذهب، والاستدلال علىٰ صحته بالإجماع، فإن المسألة ليست مبنية علىٰ الإجماع فحسب، وإنما يستدل الشافعية علىٰ ذلك المفهوم بنصوص الكتاب والسنة، لتضافر الأدلة السمعية الثلاثة علىٰ تقرير ذلك[7].

ففي مجلس شافعيٍّ صليبةً، يقول أبو عثمان محمد، ابن الإمام الشافعي، (ت: بعد٢٤٠هـ)، سمعت أبي يقول ليلة للحميدي (٢١٩هـ): «ما يُحْتج عليهم -يعني: أهل الإرجاء[8]- بآيةٍ أحجَّ من قوله تعالىٰ: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلۡقَيِّمَةِ﴾ [البَيِّنَة: ٥]»[9].

---

(١) انظر: الإبانة، لابن بطة (٢/ ٧٦١) وما بعدها، خاصةً (٨٠٧)، وأيضًا: عقيدة الحافظ عبد الغني (٧٦)، وانظر: السنة، لعبد الله (٧١) وما بعدها.

(٢) رسالة السجزي إلىٰ أهل زبيد (١٧٩)، وانظر: كتاب الإيمان من صحيح البخاري، باب أمور الإيمان، وأبواب أخرىٰ عديدة منه (١/ ١٠) وما بعدها، سنن أبي داود، كتاب السنة، باب في رد الإرجاء، وزيادة الإيمان (٥/ ٢١٦-٢٢٠)، وانظر تعليق الخطابي عليه في معالم السنن (٧/ ٤٣-٤٤)، وانظر أيضًا: الإيمان، لابن منده (١/ ٣٠٥، ٣٣١وما بعدها).

(٣) تفسير ابن كثيرٍ (١/ ٤٠-٤١)، وانظر: نكت القرآن، للكرجي (١/ ٤٦١-٤٦٣، ٤٧٦-٤٧٨، ٤٩٩-٥٠٥)، وأيضًا: أصول الدين عند الإمام الطبري (٤١٧) وما بعدها.

(٤) مقالات الإسلاميين (١/ ٣٤٧)، وانظر: رسالة أهل الثغر (٩٣).

(٥) انظر: الفصل، لابن حزم (٣/ ١٠٦)، والمحلىٰ، له (١/ ٣٨-٤٠).

(٦) التعرف لمذهب أهل التصوف، للكلاباذي (٩٦)، وانظر: قوت القلوب، لأبي طالب (٢/ ١٤٨) وما بعدها، الغنية، للجيلاني (١/ ٦٢)، اعتقاد أهل السنة، لعدي بن مسافر (٢٢).

(٧) انظر: شرح أصول أهل السنة، للالكائي (٤/ ٨٣٠-٨٣١)، الحجة، للأصبهاني (١/ ٤٠٤-٤٠٥)، الانتصار، للعمراني (٣/ ٧٣٧) وما بعدها، ويقرر أبو عبيدٍ القاسم؛ اتفاق الأدلة السمعية، والنظر، علىٰ تصحيح مذهب أهل الحديث في ذلك. انظر: الإيمان، له (١٩، ٢٩).

(٨) يذكر الشيخ عبد الغني عبد الخالق ﷺ -في تحقيقه لمناقب الشافعي- أن «المراد منهم هنا: من ينفون زيادة الإيمان ونقصانه» اهـ، والواقع الإمام يعني بذلك من يخرجون العمل من الإيمان.

(٩) رواه ابن أبي حاتم في مناقب الشافعي (١٩١)، ومن طريقه البيهقي في أحكام القرآن، للشافعي (١/ ٥٤) واللالكائي (٥/ ٨٨٦، رقم ١٥٩٢). وانظر: طبقات الفقهاء، للعبادي (١١/أ)، توالي التأسيس، لابن حجر (١١٠).

والاستدلال بهذا النص شائع متداول عند أهل الحديث؛ استدل به قبل الشافعي: التابعي المخضرم: أبو وائل، شقيق بن سلمة (ت: ٨٢)[1]، وعطاء بن أبي رباح، عالم مكة وفقيهها (ت: ١١٤هـ)[2]، واستدل به أيضًا الإمام، شيخ الإسلام: فضيل بن عياض (ت: ١٨٧)[3].

وأما بعد الشافعي، فقد انتشر الاحتجاج به، كما نجده عند تلميذه الحميدي[4]، وهو راويه عن الشافعي، ونجده عند الإمام أحمد (ت: ٢٤١هـ)، ومعلوم أنه -أيضًا- من تلامذة الشافعي[5]، ثم شاع هذا الدليل في المصنفات السلفية من بعد[6].

ويرىٰ الرازي في تقديره له: أنه أقوىٰ دليل لهذا المذهب[7].

وتقرير هذه الحجة: أن هذه الأعمال من الدين، والدين هو الإسلام، والإسلام هو الإيمان[8].

وتظهر دلالة هذه الحجة، وتكمل مقدماتها أكثر، بدليل آخر، لا يقل شهرة ودورانا في مصنفات السلفيين عنه، وهو قول الله تعالىٰ: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣].

قال الشافعي: «فأعلمهم الله ﷻ: أن الصلاة إيمان»[9].

---

(١) تعظيم قدر الصلاة، للمروزي (١/ ٨٨، رقم ٣)، وإسناده صحيح.

(٢) السنة، لعبد الله بن أحمد (١٠٤)، الإبانة، لابن بطة (٢/ ٨٠٨، رقم ١١٠١). ويرىٰ ابن تيمية أن الشافعي أخذ هذا الاستدلال عن عطاءٍ. انظر: الإيمان، لابن تيمية (١٩٦).

(٣) السنة، لعبد الله (٩٩).

(٤) السنة، للخلال (٣/ ٥٨٦، رقم ١٠٢٧)، وقال محققه: «في إسناده عبيد الله بن حنبل، مجهول الحال»، ونقله ابن تيمية في الإيمان (١٩٧).

(٥) السنة، للخلال (٣/ ٥٨٩).

(٦) انظر: التنبيه والرد، للمطلي (١٤٦)، الفصل، لابن حزم (٣/ ١٠٩)، وغيرها كثير.

(٧) انظر: مناقب الشافعي (١٢٣).

(٨) انظر: مناقب الشافعي، للرازي (١٢٢)، المواقف، للإيجي (٣٨٦).

(٩) أحكام القرآن، للشافعي، جمع البيهقي (١/ ٨٤)، وذكر الرازي في مناقب الشافعي (١٢٣) أن الشافعي احتج بهذه الآية، وانظر: الإيمان، لأبي عبيدٍ (١١)، تعظيم قدر الصلاة (١/ ٣٤١-٣٤٥). وقد بنىٰ الشافعي علىٰ ذلك -فيما يبدو- قوله: «وإذا دخل الحربي دار الإسلام مشركًا، ثم أسلم قبل [أن] يؤخذ: فلا سبيل عليه . . . وهكذا إن صلىٰ؛ **فالصلاة من الإيمان** . . .». الأم (٥/ ٧١٢).

قال ابن حزم (ت: ٤٥٦هـ): «ولم يزل أهل الإسلام، قبل الجهمية والأشعرية والكرامية وسائر المرجئة؛ مجمعين علىٰ أنه تعالىٰ إنما عنىٰ بذلك: صلاتهم»(١).

ويجمع البغوي (ت: ٥١٦هـ) أطراف هذا الدليل، وبالصيغة التي عرضنا أصولها في المذهب، لكن من خلال حديث جبريل المشهور، الذي يرويه البغوي في أول تفسيره لسورة البقرة، حيث يرد لفظ الإيمان فيها، ثم يقول:

«فالنبي ﷺ: جعل الإسلام في هذا الحديث؛ اسمًا لما ظهر من الأعمال، والإيمان؛ اسمًا لما بطن من الاعتقاد؛ وليس ذلك لأن الأعمال ليست من الإيمان، أو التصديق بالقلب ليس من الإسلام، بل؛ ذلك تفصيل لجملة هي كلُّها شيءٌ واحدٌ، وجماعها الدين، ولذلك قال: **ذاك جبرائيل، أتاكم يعلمكم أمر دينكم**»(٢).

يشير الإمام الشافعي الكبير: أبو عبيدٍ القاسم بن سلَّامٍ (ت: ٢٢٤هـ)، في سياق رده علىٰ المرجئة، **إلىٰ أن الخروج عن ظاهر النص، أو التحيُّل لإبطاله، علىٰ حد تعبير الدارمي السابق: هي العَقَبَة التي أهدرت عليها نصوص الصفات، وهي الجُنَّة التي تستر بها، من تستر، لإبطال المعاد، ولم يكن الجهمية، ولا المرجئة، عن ذلك الصنيع ببعيد، حينما صادمتهم نصوص الوعيد**:

«وأما القول الثاني(٣): المحمول علىٰ التغليظ؛ فمن أفظع ما تُؤوِّل علىٰ رسول الله ﷺ، وأصحابه؛ أن جعلوا الخبر عن الله، وعن دينه، وعيدا لا حقيقة له!!

---

(١) الفصل، لابن حزم (٣/ ١٠٩)، وبوب عليها البخاري في صحيحه (١/ ١٧): «كتاب الإيمان: باب: الصلاة من الإيمان، وقول الله تعالىٰ: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾ [البَقَرَة: ١٤٣] يعني صلاتكم عند البيت».

(٢) تفسير البغوي (١/ ٦٢) طيبة، (١/ ٤٦) المعرفة. ثم استطرد في الاستدلال علىٰ أن الأعمال من الإيمان. والاستدلال بحديث جبريل علىٰ مسائل الإيمان، وأن ذلك كله من أمر الدين، هو شائع عند السلفيين من قبل البغوي. انظر: تعظيم قدر الصلاة، للمروزي (١/ ٣٦٧-٣٩٤).

(٣) يناقش أبو عبيدٍ، هنا، موقف الفرق المخالفة لأهل السنة من نصوص الوعيد، والذي لخَّصه علىٰ أربعة أقوالٍ لهم: «فطائفةٌ: تذهب إلىٰ كفر النعمة، وثانيةٌ: تحملها علىٰ التغليظ والترهيب، وثالثة: تجعلها كفر أهل الرِّدَّة، ورابعةٌ: تُذهِبُها كلَّها وتردُّها».

وهذا يؤول إلىٰ إبطال العقاب، لأنه إذا أمكن ذلك في واحدٍ منها، كان ممكنًا في العقوبات كلها»[1].

❁ ❁ ❁

إن أبرز ما يحتج به من يخرج العمل من مفهوم الإيمان أن يقول:

إن الإيمان في اللغة هو التصديق، وعلىٰ ذلك اجتماع أهل اللغة التي نزل بها القرآن[2]؛ فالواجب أن يكون الإيمان هو ما كان عند أهل اللغة إيمانًا، وهو التصديق، لأنه لم يثبت نقله عن وضعه اللغوي، بل لم يثبت النقل في شيءٍ من الأسماء، والأوصاف[3].

وهي حجة دائرة في كتب الأشاعرة، من بعد أبي الحسن[4].

وتتلخص الأجوبة التي رأيناها في تراث الشافعية السلفيين في وجوه:

الأول: أن يقال: إن الإيمان، وإن كان معناه في اللغة التصديق؛ إلا أن الشرع استعمله في وضع جديد، إما بزيادة أو تقييد، أو نقل إلىٰ وضع آخر باصطلاح الشرع[5].

يقول العمراني (ت: ٥٥٨هـ):

«**واحتجت الأشعرية**، ومن قال: إن الإيمان هو التصديق بالقلب لا غير، بقوله تعالىٰ: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا﴾ [يُوسُف: ١٧]، وبقول الناس: فلان يؤمن بعذاب القبر وبالشفاعة، وما أشبهها، وأراد به: التصديق.

---

(١) الإيمان، لأبي عبيدٍ (٣٩). وانظر بعد ذلك توجيهَه لنصوص الوعيد، علىٰ وفق أصول أهل السنة.

(٢) انظر حول ذلك الإجماع: تهذيب اللغة، للأزهري (١٥/ ٥١٣).

(٣) انظر: مقالات أبي الحسن، لابن فورك (١٥٢)، وأيضًا: اللمع، للأشعري (١٢٣)، وهو قوله في الموجز، كما في فتاوىٰ ابن تيمية (٥/ ٥٥٠)

(٤) انظر: الإنصاف، للباقلاني (٢٢، ٥٥)، نهاية الأقدام، للشهرستاني (٤٧١-٤٧٢)، أبكار الأفكار، للآمدي (٥/ ٩-١٠).

(٥) يقول أبو حاتمٍ الرازي -الإسماعيلي-: « .. وقلنا: إن الأسماء التي هي مشتقةٌ من ألفاظ العرب، ولم تعرف قبلَ ذلك، مثل المؤمن والمنافق والكافر، لم تكن العرب تعرفها؛ لأن الإسلام والإيمان والنفاق والكفر، ظهر علىٰ عهد النبي ﷺ، وإنما كانت العرب تعرف الكافر؛ كافرَ نعمة، . . . وكانت تعرف المؤمن؛ من جهة الأمان» اهـ، الزينة في المصطلحات العربية والإسلامية (١/ ٨٧-٨٨)، وانظر ما مرَّ، في الفصل الثاني من الباب الأول، حول هذه المسألة.

والجواب: أننا لا ننكر أن يكون هذا حد الإيمان في اللغة؛ وأما في الشرع فهو أشرف خصال الإيمان.

ولا يمتنع أن يكون للشيء اسم في اللغة، واسم في الشرع؛ وإذا ورد الشرع به، فإنه يجب حمله علىٰ ما تقرر في الشرع؛ كالصلاة: فإنها في اللغة الدعاء، وهي في الشرع عبارةٌ عن هذه الأفعال المشروعة في الصلاة، وكذلك الصيام: فهو في اللغة اسمٌ للإمساك، وهو في الشرع اسمٌ للإمساك عن أشياء مخصوصةٍ. والزكاة في اللغة اسمٌ للزيادة، وهي في الشرع اسمٌ لأخذ شيءٍ من المال..»[1].

وفي ضوء هذه الفكرة؛ يعرض السَّمْعانيُّ (ت: ٤٨٩هـ)، والبغوي (ت: ٥١٦هـ)، في شرحهما لمفهوم الإيمان، المعنىٰ اللغوي، ثم يذكران أنه «في الشريعة يشتمل علىٰ الاعتقاد بالقلب، والإقرار باللسان، والعمل بالأركان»[2]، بينما يقتصر قِوَام السنة الأصبهاني (ت: ٥٣٥هـ) علىٰ أن يقرر أن الإيمان في الشرع عبارةٌ عن جميع الطاعات، دون عنايةٍ بالنظر إلىٰ الوضع اللغوي[3].

وينعكس هذا التقرير علىٰ البحث الأصولي عند السلفيين، حيث يقول السَّمْعانيُّ (ت: ٤٨٩هـ) في أصوله:

«**وأما مسألة الحقائق الشرعية**: فقد ذهب أكثر الفقهاء وأكثر المتكلمين إلىٰ أن الاسم اللغوي يجوز أن ينقله الشرع إلىٰ معنىٰ آخر، فيصير اللفظ في ذلك المعنىٰ حقيقة شرعية.

ونفىٰ قوم من أهل العلم ذلك، وهو اختيار القاضي أبىٰ بكر محمد بن الطيب[4]، وذهبوا إلىٰ أنها مُقَرَّة علىٰ حقائق اللغات، لم تُنقل[5] ولم يُزد في معناها.

---

(١) الانتصار في الرد علىٰ القدرية (٣/ ٧٥٦).

(٢) تفسير السَّمْعانيّ (١/ ٤٣)، تفسير البغوي (١/ ٤٥) ط المعرفة، (١/ ٦٠) ط طيبة.

(٣) الحجة في بيان المحجة (١/ ٤٠٣).

(٤) سبق نقل مذهب الباقلاني ص(٤٣)، وينسبه عامة الأصوليين إليه. انظر: البرهان، للجويني (١/ ١٣٣)، المستصفىٰ، للغزالي (١/ ٣٢٨-٣٢٩)، مختصر ابن الحاجب، بشرح الأصفهاني (١/ ١٥١)، وهو الذي نصره متكلمو الأشعرية، وأصوليوهم. انظر ما نقله في البحر المحيط (٢/ ١٦٠) عن المازري.

(٥) الأصل: «لم ينقل»، والأظهر ما أثبتُّه.

وذهب طائفة من الفقهاء إلىٰ أنها: أقرت، وزيدت في معناها في الشرع[١].

والأصح: هو القول الأول»[٢].

وإذا كان الخوارج والمعتزلة، قد اتفقوا مع السلفيين علىٰ أصل الفكرة الكلامية، فمن المفترض أن يطردوا أصلهم، فيوافقوهم علىٰ التقرير الأصولي لهذه المسألة؛ وهو الأمر الذي نقل -بالفعل- عن الخوارج[٣]، ورأيناه في كتب المعتزلة[٤]، وهو الذي يقرره ابن حزم الظاهري (ت: ٤٥٦هـ) في بحثيه: الكلامي، والأصولي[٥].

الثاني: أن يقال: إن الإيمان، وإن كان في اللغة بمعنىٰ التصديق، واستعمله الشرع أيضًا بنفس المدلول، ولم ينقله إلىٰ وضع جديد؛ فلِمَ يقال: إن التصديق لا يكون إلا بالقلب، دون اللسان والجوارح، أو أنه يكون بالقلب واللسان دون الجوارح، مع أنه ليس بالغريب ولا المنكر في لغة العرب أن تعد أعمال الجوارح تصديقا لما انطوىٰ عليه الفؤاد، أو نطق به اللسان[٦]؟

يذكر أبو عبيدٍ القاسم بن سلَّام (ت: ٢٢٤هـ) قول الله تعالىٰ: ﴿الٓمٓ ۝١ أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتۡرَكُوٓاْ أَن يَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا وَهُمۡ لَا يُفۡتَنُونَ ۝٢ وَلَقَدۡ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡۖ فَلَيَعۡلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْ وَلَيَعۡلَمَنَّ ٱلۡكَٰذِبِينَ﴾ [العنكبوت: ١-٣]، وآيات أخرىٰ حول ذلك المعنىٰ، ثم يقول:

---

(١) اختار ذلك القاضي أبو يعلىٰ الحنبلي، كما في مسائل الإيمان، له (٣٠١)، والجويني، كما في البرهان (١/ ١٣٤-١٣٥، ف٨٥)، وانظر: الإيمان، لابن تيمية (٢٨٣) وما بعدها.

(٢) قواطع الأدلة، للسمعاني (٢/ ٨٧-٨٩)، وانظر: المسائل المشتركة بين أصول الدين وأصول الفقه، للعروسي (٤٧-٥٨).

(٣) انظر النقل عن الخوارج في: المستصفىٰ، للغزالي (١/ ٣٢٦)، والإحكام، للآمدي (١/ ٣٥)، وشرح مختصر الروضة، للطوفي (١/ ٤٩١).

(٤) المعتمد، لأبي الحسين (١/ ١٨)، وينسب النفي إلىٰ قوم من المرجئة. وانظر: متشابه القرآن، للقاضي عبد الجبار (٣١٢، ٣١٤)، شرح الأصول الخمسة، له (٧٠٤-٧٠٧)، وأيضًا: الحيوان، للجاحظ (١/ ٣٣٠، ٣٣٢، ٣٤٨).

(٥) انظر: الفصل، لابن حزم (٣/ ١١٤)، الإحكام في أصول الأحكام، له (١/ ٣٦٩).

(٦) يقول الراغب: «ويُعَبَّر عن كل فعلٍ فاضلٍ، ظاهرًا وباطنًا، بالصدق؛ فيضاف إليه ذلك الفعل الذي يوصف به» اهـ المفردات (٢٧٧).

«أفلست تراه تبارك وتعالىٰ قد امتحنهم بتصديق القول بالفعل، ولم يرض منهم بالإقرار دون العمل، حتىٰ جعل أحدهما من الآخر»[١].

ويزيد الإمام محمد بن نصرٍ المروزي (ت: ٢٩٤هـ) هذا المعنىٰ بيانًا، وتثبيتًا له في لغة العرب:

«وجدنا العرب في لغتها تسمي كل عمل حققتْ به عملَ القلب واللسان: تصديقًا؛ فيقول القائل: فلان يصدق قولَه فعلُه، يعنون: يحقق قولَه بفعله، ويصدق سريرتَه علانيتُه. وفلان يكذب فعله..»[٢].

ويمزج المروزي -بدقةٍ- بين البحث اللغوي والبحث الكلامي في تقرير هذه الفكرة؛ فالمروزي يرىٰ أن الإسلام والإيمان شيء واحد[٣]؛ وإذا كان الإسلام في اللغة هو الخضوع، فإن ذلك يدل علىٰ أن الإيمان الشرعي هو تصديق، يلزم عنه الخضوع بالطاعة:

«الإيمان في اللغة هو التصديق، والإسلام في اللغة هو الخضوع؛ فأصل الإيمان هو التصديق بالله وما جاء من عنده، وإياه أراد النبي ﷺ، بقوله: «الإيمان: أن تؤمن بالله..»، وعنه يكون الخضوع لله؛ لأنه إذا صدق بالله خضع له، وإذا خضع أطاع؛ فالخضوع عن التصديق، وهو أصل الإسلام»[٤].

ومعنىٰ التصديق هو المعرفة بالله، والاعتراف له بالربوبية، وبوعده[٥] ووعيده وواجب حقه، وتحقيق ما صدق به من القول بالعمل[٦]، والتحقيق في

---

(١) الإيمان، لأبي عبيدٍ (١٩).

(٢) تعظيم قدر الصلاة (٢/٧١٦-٧١٧). وقد ذكر ابن نصرٍ بعضَ الشواهد علىٰ ذلك من كلام العرب وأشعارها. وانظر -حول هذه الفكرة-: مقاييس اللغة، لابن فارس (٣/٣٣٩)، المفردات في غريب القرآن، للراغب (٢٧٧، ٢٧٨)، لسان العرب -صدق- (٤/٢٤١٧).

(٣) انظر: تعظيم قدر الصلاة (٢/٥٢٩) وما بعدها.

(٤) حدَّ أبو إسحاق الزجاج (ت: ٣١١هـ) الإيمانَ بأنه: إظهار الخضوع والقبول للشريعة، ولما أتىٰ به النبي ﷺ. انظر: لسان العرب، لابن منظور (١/١٤١/ع٣).

(٥) في الأصل: «بوعده»، بدون واو.

(٦) في الأصل: «وتحقيق ما صدق به من القول والعمل»، ولم تظهر لي؛ ولعلَّ الصواب ما أثبتُّه، والسياق هنا، وفي مواضع عديدةٍ من الكتاب؛ يرشحه.

اللغة تصديق الأصل؛ فعن[1] التصديق بالله يكون الخضوع لله، وعن الخضوع تكون الطاعات؛ فأول ما يكون عن خضوع القلب لله، الذي أوجبه التصديق من عمل الجوارح: الإقرار باللسان..»[2].

الثالث: أن يقال: إن الإيمان لا يلزم أن يكون في اللغة بمعنىٰ التصديق، بل الإيمان مشتق من الأمان، ولذلك يُراعَىٰ في معناه أصل اشتقاقه.

يقول أبو المظفَّر السَّمْعانيّ (ت: ٤٨٩هـ) «يؤمنون: من الإيمان، وهو التصديق ...، وقيل: الإيمان مأخوذ من الأمان؛ فسمي المؤمن مؤمنًا لأنه يُؤَمِّن نفسه من عذاب الله، والله مؤمن: لأنه يؤمن العباد من عذابه»[3].

ومن الواضح هنا اعتبار التحليل اللغوي لأصل المادة واشتقاقها، وبناء الفكرة الكلامية عليها.

وهذا التحليل للأصل اللغوي له مستنده من كلام أئمة اللغة؛ قيل للخليل (ت: ١٧٠هـ): «ما الإيمان؟ قال: الطمأنينة»[4]، وهو الذي اعتمده الراغب الأصفهاني (ت: ٥٠٢هـ) في شرح ذلك: «الإيمان هو التصديق الذي معه أمْن»[5].

بل ثَمَّ نظرة، هي أعمق في التحليل اللغوي، والبحث الكلامي، من افتراض التغاير بين معنىٰ (التصديق)، ومعنىٰ (الأمن)؛ وهي نظرة تعود بالمعنيين إلىٰ مدلول واحد، وتربط بينهما[6]، وتربط بين الإسلام والإيمان.

---

(١) في الأصل: «فمن».

(٢) تعظيم قدر الصلاة (٢/ ٦٩٥-٦٩٦)، وضمن بحثه الاستدلال علىٰ أن الإسلام معناه الحضوع، وانظر أيضًا (٢/ ٧٠٠-٧٠١).

(٣) تفسير السَّمْعانيّ (١/ ٤٣)، وانظر نفس الفكرة، بل نفس النصّ عند البغوي (١/ ٤٦) المعرفة، (١/ ٦٢) طيبة، وانظر أيضًا: البغوي (٤/ ١٨، ٨/ ٨٧) طيبة، ويقرر ابن فارس هذا المعنىٰ، ويعود به إلىٰ معنىٰ التصديق. انظر: المقاييس (١/ ١٣٥)، وانظر أيضًا: تهذيب اللغة (١٥/ ٥١٤).

(٤) تهذيب اللغة، للأزهري (١٥/ ٥١٥).

(٥) المفردات في غريب القرآن (٢٦). وانظر: مقاييس اللغة، لابن فارس (١/ ١٣٣، ١٣٥)، النهاية، لابن الأثير (١/ ٦٩)، وأيضًا: الزينة، لأبي حاتم الرازي (١/ ٨٨)، ديوان النابغة، بشرح الأعلم (٢٥)، بيت رقم (٣٨)، الإيمان، لابن تيمية (٢٧٤) وما بعدها.

(٦) يقول ابن فارس: «الهمزة والميم والنون؛ أصلان متقاربان: أحدهما الأمانة التي هي ضدّ الخيانة، ومعناها سُكون القلب، والآخر التصديق. والمعنيان كما قلنا متدانيان» اهـ المقاييس (١/ ١٣٣).

يقول الأزهري (ت: ٣٧٠هـ):

«**الإيمان لابد أن يكون صاحبه صِدِّيقًا**؛ لأن الإيمان التَّصديق، فالمؤمن مُبطنٌ من التصديق مثل ما يُظهر؛ والمُسلم التامُّ الإسلام مُظهر للطاعة مؤمن بها، والمؤمن الذي أظهر الإسلام تعوُّذًا؛ غيرُ مؤمن في الحقيقة، إلا أن حُكمه في الظاهر حُكم المسلمين[١].

وإنما قلت: إن المؤمن معناه المصدِّق، **لأن الإيمان مأخوذ من الأمانة،** لأن الله جل وعز، تولىٰ علم السرائر، ونيات العقد، وجعل ذلك أمانة؛ ائتمن كل مسلم علىٰ تلك الأمانة، **فمن صدَّق بقلبه ما أظهره لسانه فقد أدَّىٰ الأمانة،** واستوجب كريم المآب إذا مات عليه، ومن كان قلبه علىٰ خلاف ما أظهر بلسانه، فقد حَمَل وزر الخيانة، والله حسيبه.

وإنما قيل[٢] للمصدِّق: مؤمن، وقد آمن؛ لأنه دخل في حد الأمانة التي ائتمنه الله عليها[٣]، وكذلك سائر الأعمال التي تظهر من العبد . . . ؛ ألا ترىٰ أن النبي ﷺ؛ جعل الصلاة إيمانًا، والوضوء إيمانًا»[٤].

وأما محمد بن نصرٍ المروزي (ت: ٢٩٤هـ) فإنه توسع في نقاشه لفرق المرجئة حول أصلهم العام الذي بنوا عليه مقالاتهم، وهو قولهم: إن الإيمان شيء واحد لا يتبعض، وأن هذا الشيء هو هذا التصديق القلبي[٥]:

---

(١) يقول ابن القيم ﷺ: «ومن تأمل ما في السير والأخبار الثابتة، من شهادة كثيرٍ من أهل الكتاب والمشركين له ﷺ؛ بالرسالة، وأنه صادق، فلم تُدخِلهم هذه الشهادة في الإسلام: علم أن الإسلام أمر وراء ذلك، وأنه ليس هو المعرفة فقط، ولا المعرفة والإقرار فقط، بل المعرفة والإقرار والانقياد والتزام طاعته ودينه ظاهرًا وباطنًا» اهـ، زاد المعاد (٣/ ٦٣٨).

(٢) الأصل: «وقيل»، والمثبت من إحدىٰ نسخه، كما في الحاشية، وهو الموافق للسان.

(٣) يقرر الشافعي فكرة الأمانة هذه بقوله: «وإذا زعم أنَّه قد سَمَّىٰ الله تعالىٰ عندَ الذَّبح؛ فهو أمينٌ، وللنَّاس أن يأكلوها، **وهو أمينٌ علىٰ أكثر من هذا: الإيمان والصَّلاة**». الأم (٣/ ٥٨٠).

(٤) تهذيب اللغة (١٢/ ٤٥٢)، وعنه ابن منظور في اللسان -سلم- (٣/ ٢٠٨٠)، وكرر الأزهري نفس الفكرة في موطن آخر. انظر (١٥/ ٥١٢-٥١٥)، وعنه اللسان -أيضًا- أمن (١/ ١٤١-١٤٢).

(٥) انظر حول فكرة أن الإيمان شيءٌ واحد عند المرجئة: الفصل، لابن حزم (٣/ ١٠٦)، فتاوىٰ ابن تيمية (٧/ ٥١٠، ١٣/ ٥٠)، ظاهرة الإرجاء، سفر الحوالي (٢/ ٤٠٢)، وانظر أيضًا: مقالات أبي الحسن، لابن فورك (١٥٥-١٥٦).

ويقال للمرجئة: أخبرونا عن الآمن من الله حتىٰ لا يخافه في حال من الأحوال، فلا يُلْزِم قلبَه الخوف: أيكون مؤمنًا من كان كذلك؟!

فإن قالوا: نعم، قيل لهم: فأي فرق عند هذا -علىٰ قولكم- بين تصديقه بالله: أنه الجليل العظيم، وأنه عظيم الغضب، شديد العقاب؛ وتصديقه بالأصنام: أنها لا هيبة لها ولا إجلال، وأنها لا تنفع ولا تضر؛ ثم لم يخفها أيضًا؟!

فإن قالوا: لا يكون مؤمنًا من كان هكذا، ولا يكون مؤمنًا حتىٰ يكون لله خائفا، ومُجِلًّا وهائبا؟

قيل لهم: فقد أثبتم أن الخوف إيمان، والأمن كفر..؛ فقد خرجتم من اللغة التي عليها اعتمدتم؛ لأنكم لم تجدوا في اللغة أن الخوف إيمان، ولا أن الأمن كفر.

فإن قالوا: إنا لا نقول: إن الخوف جزء من الإيمان، ولكنا نقول: لا يفارق الإيمان؟!

قيل لهم: إن قولكم: لا يفارق الإيمان، لا يخلو من وجهين:

أن تكونوا تعنون أنه لا يفارق الإيمان لأنه من الإيمان، أو تكونوا تعنون أن الإيمان لا يكون إيمانا إلا به؛ فكلا الوجهين يثبت أنه إيمان؛ لأن ما لا يكون الإيمان إلا به: فهو إيمان[1].

ثم يؤيد المروزي كلامه بذكر النصوص التي تدل علىٰ أن المحبة والخشية والرجاء، وكراهة ما يلقي الشيطان من وساوس الشرك: هي من صريح الإيمان؛ قال:

فقد جعلتم ما كان الإيمان سببه إيمانا، فكذلك كل ما كان الإيمان سببه من عمل القلب أو جارحة: فهو إيمان، وقد خرجتم من اللغة التي بها اعتللتم، ووافقتم مخالفيكم في معنىٰ الجواب الذي به أجبتم..

وهكذا يستطرد المروزي في نقاشه للمرجئة[2]، وبحوثه معهم، التي هي

---

(١) في الأصل: «.. يثبت أنه إيمان لازما، لا يكون الإيمان..»؛ فأفسد اللفظ، وطوَّح المعنىٰ، والله المستعان!!

(٢) انظر: تعظيم قدر الصلاة (٢/٧١٧-٨٧١).

أعمق، وأطول ما وصلنا من تراث أهل الحديث المتقدمين، والتي خلطت البحث الكلامي، علىٰ منهج أهل الحديث والأثر، **بما يؤيده من الجدل العقلي، والبحث اللغوي**[1].

وقد وجدنا، قبله، الإمام أبا عبيدٍ القاسم بن سلَّامٍ (ت: ٢٢٤هـ)، يجمل تقييمه لموقف المرجئة، وافتقاده للسند العلمي، بقوله:

«فوجدنا تأويل القرآن، وآثار النبي ﷺ، وما مضت عليه العلماء، **وصحة النظر**: كلها تصدق أهل السنة، في الإيمان.

فيبقىٰ القول الآخر؛ فأيَّ شيء يَتَّبعُ، بعد هذه الحجج الأربع»[2].

❁ ❁ ❁

ليست تخفىٰ حفاوة التراث الشافعي، السلفي، بتوارد الحجج، وتظاهر أدلة الأثر والنظر، علىٰ إثبات قول السلف في الإيمان، والدلالة علىٰ شذوذ مقالات المرجئة، في الباب.

يعبر عن ذلك، الشيخ الإمام، أبو عبد الله الزبيري (ت: ٣١٧هـ)، بقوله:

«وقالت طائفة، قلت معرفتها، وضعفت دلالتها، ووهنت حجتها: إن الإيمان قول بلا عمل، لا يزيد، ولا ينقص.

وإن: من آمن وأصلح، وعدل وأحسن، وعامل فأنصف، وقال فصدق، ووعد فوفىٰ، وظُلِم فعفا، وفعل نوافل الخير، وأعمال البر، وأدىٰ ما يجب عليه من حق والديه، وحق ولده، وحق ذي رحمه، وحق جاره، وحق صديقه، وقام بالخير كله، فيما قدر عليه.

وإن من قال لا إله إلا الله، قولًا باللسان، ثم تخلف عن إقامة الفرائض، وقصر في القيام بالشرائع، وتخلف عن الإتيان بأعمال الخير، والنوافل، وائتُمِن

---

(١) تحتاج هذه البحوث عند المروزي إلىٰ دراسةٍ تحليليةٍ مستقلةٍ، وهو ما لم أقف عليه حتىٰ الآن، حتىٰ إن الدراسة الأكاديمية الخاصة بمسائل الإيمان عند محمد بن نصرٍ المروزي؛ لم تلفت -أدنىٰ التفاتةٍ- إلىٰ شيءٍ من ذلك!!

(٢) كتاب الإيمان، لأبي عبيدٍ (٢٩)، وانظر (١٩) منه أيضًا.

فخان، وقال فكذب، ووعد فأخلف، وأُنصف فظلم، وجار وقسط: فإن هذين جميعًا في درجة واحدة، ولا فضل لهذا علىٰ هذا، ولا لهذا علىٰ هذا؟!!

فهذا قول، يشهد العقل، عند حكايته، علىٰ إغفال قائله، ويُستغنىٰ بوصفه، عن الاحتجاج عليه!!ولا بد أن يُتكلف، مع هذا، من الحجة علىٰ هذا القول، ما يزيده ضعفا في قلوب السامعين، لئلا يتكل عليه جاهل، ولا أحد يظن أن قائله ممن ينبغي أن يقلَّد.

ووجدنا الكتاب والسنة، يدلان علىٰ خلاف هذا القول . . .».

ثم قال، بعد استدلاله عليه، من النصوص: «فلو لم يسمع هؤلاء القرآن، ولم يعرفوا الآثار، ولم يدْروا الأخبار؛ لقد كان في حجة العقل، ما يرد عن هذا القول»[1]!!

---

(١) اعتقاد الزبيري، ضمن الجامع في عقائد أهل الأثر (٧٤٩-٧٥١).

المبحث الثاني
زيادة الإيمان ونقصانه

هذه المسألة هي انعكاس واضح لمفهوم الإيمان، والقول فيها فرع لمفهوم الإيمان عند الفرق المختلفة، وتتميم لمقالتها فيه.

فإذا كان الناس يتفاوتون فيما يأتون أو يذرون من الطاعات والمعاصي، فمن المفهوم في ضوء ذلك أن يكون «من أطلق اسم الإيمان علىٰ الطاعات كلها، يقول -علىٰ مساق أصله-: يزيد الإيمان بزيادة الطاعات، وينقص بنقصانها»[1].

ولذلك صرح المعتزلة في كتبهم بأن الإيمان يزيد وينقص[2]، وهو الذي نقله عنهم -أيضًا- خصومهم[3]. وإن كان إخراجهم لأهل الكبائر من دائرة الإيمان في الدنيا، إلىٰ المنزلة التي ابتدعوها، وحكمهم عليهم بالخلود في النار في الآخرة -وهو ما يعني أن ما بقي معه من الإيمان لم يعد نافعا له في استحقاق اسم المؤمن في الدنيا، ولا النجاة من النار ودخول الجنة، ولو بعد حين، في الآخرة[4]- قد آل بحقيقة مذهبهم إلىٰ نفي الزيادة والنقصان في دائرة الإيمان، أو بعبارةٍ أدق: جعل مرادهم بالزيادة والنقصان غير محل البحث والخلاف.

---

(١) النظامية، للجويني (٨٩)، وانظر: أصول الدين، للبغدادي (٢٥٢).

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة (٨٠٢-٨٠٣)، رسائل العدل والتوحيد (١/ ٢٤٧)، الكشاف، للزمخشري (٢/ ٣٢٤).

(٣) انظر: مسائل الإيمان، لأبي يعلىٰ (٣٨٣)، الفصل، لابن حزم (٣/ ١٠٦)، المحصل، للرازي (٢٣٩).

(٤) انظر: شرح الأصول الخمسة (٦٦٦) وما بعدها، (٧٠١-٧٠٢)، وأيضًا: نهاية الأقدام، للشهرستاني (٤٧٠، ٤٧٤).

وأما من أخرج الأعمال من مفهوم الإيمان، فمساق مذهبه أيضًا: ألا يقول بزيادة الإيمان ولا نقصانه[(١)]. **وهذا هو ما يعبر عنه البغوي (ت: ٥١٦هـ) بقوله:**

«**المرجئة هم الذين لا يرون الطاعة من الإيمان**، ويقولون: الإيمان لا يزيد بالطاعة، ولا ينقص بالمعصية»[(٢)].

وهذا الأصل: هو الذي قرره أبو الحسن الأشعري (ت: ٣٢٤هـ)، في قوله المشهور عنه، عند أصحابه[(٣)]**، وتبعه الباقلاني (ت: ٤٠٣هـ)، والجويني (ت: ٤٧٨هـ)**[(٤)]**، وجمهور الأشاعرة بعدهم**[(٥)].

يقول الجويني (ت: ٤٧٨هـ): «إذا حملنا الإيمان علىٰ التصديق: فلا يفضل تصديقٌ تصديقًا، كما لا يفضل علمٌ علمًا، ومن حمله علىٰ الطاعة، سرًّا وعلنًا، وقد مال إليه القلانسي، فلا يبعد -علىٰ ذلك- إطلاق القول بأن الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، **وهذا مما لا نؤثره**»[(٦)].

ومن أطلق منهم القول بزيادة الإيمان ونقصانه، موافقة لما وردت به النصوص، وأطبق عليه السلف، فمراده: زيادة ثمرات الإيمان، أو ثوابه، أو زيادة متعلقه؛ كأن يصدق بالله، ثم يصدق بالملائكة، أو: باعتبار ثباته واستمراره[(٧)]،

---

(١) يقول أبو منصور الثعالبي، ﵀: «(إِيمَان المُرجِي): يُضْرَب به المثل، لما لا يزيد ولا ينقص؛ لأن المرجئة يقولون: إنَّ الإيمان قولٌ فردٌ، لا يزيد ولا ينقص؛ فيشبَّه بإيمانهم، ما يكون بهذه الصِّفة» اهـ، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب (١٧٣).

(٢) شرح السنة، للبغوي (١٣/ ١٢٩)، وانظر: أبكار الأفكار، للآمدي (٥/ ٢٤)، طبقات السبكي (١/ ١٣١).

(٣) مقالات أبي الحسن، لابن فورك (١٥٦)، وانظر: فتاوىٰ ابن تيمية (٧/ ٥٥٠).

(٤) انظر: الإنصاف، للباقلاني (٥٧).

(٥) انظر: شرح صحيح مسلم للنووي (١/ ٢١٠)، حيث يقرِّر أوَّلًا مذهب السلف، ثم يحكي ذلك عن أكثر المتكلمين. وانظر أيضًا: شرح النسفية، وحواشيه (٤٤٣-٤٤٥)، معنىٰ الإيمان والإسلام، للعز ابن عبد السلام (٢٠)، شرح المقاصد (٥/ ٢١٠)، طبقات السبكي (١/ ١٣١)، وقارن: المسامرة، شرح المسايرة (٢١٦)، حيث ينسب القول بالزيادة والنقصان إلىٰ أكثر الأشاعرة.

(٦) الإرشاد، للجويني (٣٣٥-٣٣٦)، وقارن الرسالة النظامية (٨٩-٩١)، حيث يقرر الزيادة والنقصان، حتىٰ في معرفة القلب.

(٧) انظر: الإنصاف، للباقلاني (٥٧-٥٨)، مقالات أبي الحسن، لابن فورك (١٥٥-١٥٦)، الإرشاد، للجويني (٣٣٦)، معنىٰ الإيمان والإسلام، للعز (٢٠)، شرح المقاصد (٥/ ٢١٤).

أو أن الذي يتفاوت هو الإيمان الكامل[1]، وأما نفس التصديق، الذي هو الإيمان حقيقة عندهم، دون ما سواه، فهذا لا يقبل التفاوت؛ حتىٰ ربما نسبوا من قال بالزيادة والنقصان فيه: إلىٰ خرق الإجماع[2].

وعلىٰ هذا، فليس ثمة خلاف حقيقي بين من نفىٰ الزيادة والنقصان في الإيمان، ومن أثبت ذلك منهم[3].

❁ ❁ ❁

طرد الإمام الشافعي (ت: ٢٠٤هـ) أصله في اعتبار العمل من الإيمان، ولأجل ذلك قرر زيادة الإيمان ونقصانه، كما روىٰ عنه تلميذه الربيع بن سليمان (ت: ٢٧٠هـ)، قال سمعت الشافعي ﷺ يقول: «الإيمان قول وعمل، **يزيد وينقص**»[4].

وفي لفظ له: «.. يزيد بالطاعة، وينقص بالمعصية»[5].

---

(١) شرح المقاصد، للتفتازاني (٥/ ٢١٢)، وانظر ما نقله البيهقي عن الحَليميّ وأقره، في شعب الإيمان (١/ ٩٠-٩١).

(٢) انظر: طبقات السبكي (١/ ١٣٣)، وقد ذكر هناك جماعةً من محققي الأشاعرة قالوا بالزيادة والنقصان في التَّصديق. وانظر أيضًا: إحياء علوم الدين (١/ ١٢٠-١٢١).

(٣) انظر: شرح الجوهرة، للبيجوري (٥٦)، وقارن: شرح صحيح مسلم (١/ ٢١٠).

(٤) أخرجه الآبري في مناقب الشافعي، كما في توالي التأسيس لابن حجرٍ (١١٠)، والبيهقي في مناقب الشافعي (١/ ٣٨٥)، والاعتقاد (٢٠٠)، ومن طريقه ابن عساكر في تاريخ دمشق (٥١/ ٣١١)، عن الزبير بن عبد الواحد الحافظ، سمعت يوسف بن عبد الأحد، حدثنا الربيع، به. وهذا إسنادٌ صحيحٌ رجاله ثقات، الزبير حافظٌ متقنٌ مكثرٌ، كما قال الخطيب (٩/ ٤٩٤-٤٩٥)، وشيخه يوسف ابن عبد الأحد: من علماء قِمَّن، بمصر، كما في اللباب، لابن الأثير (٣/ ٥٤-٥٥)، قال عنه الزبير: «الثقة المأمون»، كما في توالي التأسيس. وله طريق أخرىٰ عند الحاكم في المناقب، كما ذكره ابن القيم في تهذيب السنن (٧/ ٥٨)، وابن حجرٍ في فتح الباري (١/ ٦٢)، عن أبي العباس الأصم، شيخ الحاكم، قال: حدثنا الربيع، به. وإسناده صحيح أيضًا؛ الأصم (ت: ٣٤٦هـ) من المعتنين بكتب الشافعي، قال الحاكم: «لم يختلف في صدقه وصحة سماعه». انظر: تذكرة الحفاظ (٣/ ٨٦٠-٨٦٣).

(٥) رواه أبو نعيم في الحلية (٩/ ١٢٢). وانظر: فتح الباري (١/ ٦٢). وأما قول السبكي في طبقاته (١/ ١٣١): «لم يثبت ذلك عندنا ثبوت بقية منصوصاته الموجودة في مذهبه»؛ فأمرٌ مفهومٌ في ضوء مذهب الشافعي في الإعراضِ عن التَّصنيف في شيءٍ من الكلام، ورفضِه أن يضع كتابًا خاصًّا بالردِّ علىٰ المرجئة. انظر: حلية الأولياء (٩/ ١٢٢-١٢٣). لكن غير المفهوم أن يتشكَّكَ في صحة ذلك إلىٰ الشافعي، وقد ثبت عنه من طرقٍ، وبأسانيد صحيحةٍ، واشتهر مذهبه في ذلك. انظر: شرح أصول أهل السنة، للالكائي (٥/ ٨٩٣، ٩٥٧).

ولم يمنع التفاوت بين مذهب السلف ومذهب الخوارج، من أن ينصر الشافعي ذلك الأصل المشترك: أن الإيمان قول وعمل، وما يقتضيه ذلك من الزيادة والنقصان، ولو بوجه ما:

«اجتمع حفصٌ الفرد ومصلاقٌ الإباضيُّ عند الشافعي في دار الجروي [يعني: بمصر]، فاختصما، فاحتجَّ مصلاقٌ في: الزيادة والنقصان في الإيمان، واحتج حفصٌ في أن الإيمان قولٌ؛ فعَلا حفصٌ الفرد علىٰ مصلاقٍ، وقوي عليه. وضعف مصلاقٌ.

فحمي الشافعي، وتقلد المسألة علىٰ أن الإيمان قولٌ وعملٌ، يزيد وينقص؛ فطحن حفصًا الفرد وقطعه»[1].

وفي الطبقة الأولي من تلاميذ الشافعي، سوف نجد المزني (ت: ٢٦٤هـ) يقول:

«والمؤمنون في الإيمان يتفاضلون، وبصالح الأعمال هم متزايدون، ولا يَخرجون من الذنوب بالإيمان، ولا يكفرون بركوب كبيرة ولا عصيان»[2].

وهو تقرير واضح، تتميز فيه وجهة السلفيين عن مقالة المرجئة الذين يخرجون العمل من الإيمان، وينفون التفاضل فيه، ومقالة المعتزلة والخوارج الذين يحكمون علىٰ صاحب الكبيرة بالخلود في النار.

وتتوارد نصوص السلفيين من الشافعية علىٰ تقرير ذلك الأصل: تفاضل أهل الإيمان[3]، وهو تعبير دائر في مصنفات أهل السنة، في التعبير عن زيادة الإيمان ونقصانه، وتفاوت العباد في حظهم منه.

---

(١) رواه ابن أبي حاتم في آداب الشافعي (١٩٢) قال: «حدثنا أبي، قال: سمعت حرملة بن يحيىٰ . . .» فذكره. وهذا إسنادٌ ثابت؛ حرملة: من خِلْصان الشافعي، وحمَلة مذهبه الجديد (المصري)، والقصة في مصر، وقد ضبط تفاصيلها. وينظر للفائدة: منهج الإمام أحمد في إعلال الأحاديث، بشير علي عمر (١/ ٣٠٥-٣٠٦).

(٢) شرح السنة، للمزني (٨١)، وفيه: «.. بركوب معصية ولا عصيان»، والتصويب من نسخة دار الكتب (عقيدة أحمد بن حنبل)، وانظر: اجتماع الجيوش (٦٠).

(٣) انظر: صحيح البخاري (١/ ١٣)، وفتح الباري، لابن حجر (١/ ٩١)، وشرح ابن رجب عليه (١٠٠-١٠١).

وممن استعمله، من أصحابنا الشافعية: أبو عبيدٍ القاسم بن سلَّامٍ (ت: ٢٢٤هـ)، وترجم عليه النسائي (ت: ٣٠٣هـ) في سننه[١].

قال البغوي (ت: ٥١٦هـ): «واتفقوا علىٰ تفاضل أهل الإيمان في الإيمان، وتباينهم في درجاته»[٢].

ويقرره أيضًا: مفسرو الشافعية السلفيون[٣].

وتتوارد عليه مصنفاتهم العقدية: كما نجده عن أبي عبيدٍ (ت: ٢٢٤هـ)، واللالكائي (ت: ٤١٨هـ) وهو أوسع هذه المصنفات إيرادا للآثار واستدلالا للمسألة، كعادته، وشيخ الإسلام الصابوني (ت: ٤٤٩هـ)، وقِوَام السنة الأصبهاني (ت: ٥٣٥هـ)، والعمراني (ت: ٥٥٨هـ)[٤].

❁ ❁ ❁

يؤرخ الإمام أبو عبيدٍ القاسم بن سلَّامٍ (ت: ٢٢٤هـ) للتفاوت بين وجهة السلفيين، ووجهة المرجئة، في التعامل مع مسألة زيادة الإيمان ونقصانه، وما يتعلق بها من النصوص:

«باب الزيادة في الإيمان والانتقاص منه:

قال أبو عبيدٍ: .. قال معاذ بن جبل لرجل: اجلس بنا نؤمن ساعة، يعني: نذكر الله[٥]، وبهذا القول كان يأخذ سفيان والأوزاعي ومالك بن أنس؛ يرون أعمال البر جميعًا من الازدياد في الإسلام، لأنها كلها عندهم منه.

---

(١) انظر: الإيمان، لأبي عبيدٍ (١٨)، سنن النسائي: كتاب الإيمان وشرائعه، باب: تفاضل أهل الإيمان (٨/ ١١١)، وانظر أيضًا: معالم السنن، للخطابي (٧/ ٤٤).

(٢) شرح السنة (١/ ٤٠).

(٣) انظر: تفسير السَّمْعانيّ (٢/ ٨٠)، تفسير البغوي (٢/ ٢٢٩، ٢٩١، ٣٤٠-٣٤١) ط المعرفة = (٣/ ٣٢٦، ٤/ ١١٤) ط طيبة.

(٤) انظر -علىٰ الترتيب-: الإيمان، لأبي عبيدٍ (٢٤-٢٦)، والكتاب من بدايته تقرير لذلك، شرح أصول أهل السنة، للالكائي (٥/ ٨٩٠-٩٦٤)، عقيدة السلف، للصابوني (٢٦٤-٢٧٦)، الحجة، للأصبهاني (١/ ٤٠٥-٤٠٦)، وانظر ما نقله عن هشام بن عمَّارٍ (٢/ ١٥٣-١٥٨)، الانتصار، للعمراني (٣/ ٧٦٢-٧٧٩).

(٥) ساق أبو عبيدٍ إسناده، وقال محققه -الشيخ الألباني-: «إسناده صحيح علىٰ شرط الشيخين»، وأخرجه ابن أبي شيبة في كتابه (١٠٥، ١٠٧).

وحجتهم في ذلك ما وصف الله به المؤمنين في خمس مواضع من كتابه، منه قوله: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ﴾ [آل عمران: ١٧٣] . . وقوله: ﴿لِيَزْدَادُوٓا۟ إِيمَٰنًا مَّعَ إِيمَٰنِهِمْ﴾ [الفتح: ٤] . . ، فاتبع أهل السنة هذه الآيات، وتأولوها أن الزيادات هي الأعمال الزاكية»[١].

ثم يحكىٰ أبو عبيدٍ تأول المرجئة للزيادة في الإيمان علىٰ أربعة أوجه، قال:

«**وأما الذين رأوا الإيمان قولًا ولا عمل، فإنهم ذهبوا في هذه الآيات إلىٰ أربعة أوجه:**

أحدها: أن قالوا: أصل الإيمان الإقرار بجمل الفرائض، مثل الصلاة والزكاة وغيرها، والزيادة بعد هذه الجمل؛ وهو: أن تؤمنوا بأن هذه الصلاة المفروضة هي خمس، وأن الظهر هي أربع ركعات، والمغرب ثلاثة، وعلىٰ هذا رأوا سائر الفرائض.

والوجه الثاني: أن قالوا: أصل الإيمان الإقرار بما جاء من عند الله، والزيادة تمكُّنٌ من ذلك الإقرار[٢].

والوجه الثالث: أن قالوا: الزيادة في الإيمان الازدياد من اليقين[٣].

والوجه الرابع: أن قالوا: إن الإيمان لا يزداد أبدًا، ولكن الناس يزدادون منه».

ثم يعلق أبو عبيدٍ علىٰ هذه المقالات التي حكاها بقوله:

«**وكل هذه الأقوال لم أجد لها مصدقا في تفسير الفقهاء، ولا في كلام العرب، فالتفسير ما ذكرناه عن معاذ**، حين قال: اجلس بنا نؤمن ساعة،

---

(١) الإيمان، لأبي عبيدٍ (٢٤)، ومراد أبي عبيدٍ بالأعمال هنا: أعمال القلب وأعمال الجوارح، كما تدلُّ عليه الآيات التي ذكرَها، حجةً لأهل السنة، وسوف نشير إلىٰ ذلك عنده، فيما بعد.

(٢) يبدو أن مرادهم بالتمكن من الإقرار هنا: إعادة ذلك الإقرار غير مرةٍ، كما يظهر من نقاش أبي عبيدٍ.

(٣) لم أفهم -أيضًا- أن يكون المرجئة الذين يقصرون الإيمان علىٰ التصديق، ويخرجون العمل منه؛ يحملون الزيادة علىٰ زيادة اليقين؛ فالمعروف عنهم: أن اليقين -أو: التصديق- لا يتفاوت في نفسه، وهذا أصل البحث معهم، ويزداد اللبس إذا كان ما فهمناه من حكاية أبي عبيدٍ صحيحًا، وهو أنهم يقولون: إن الإيمان هو الإقرار فقط (؟!). وسوف يشير أبو عبيدٍ إلىٰ الإشكالية في هاتين المقالتين.

أفيتوهم[1] علىٰ مثله أن يكون لم يعرف الصلوات الخمس، ومبلغ ركوعها وسجودها إلا بعد رسول الله ﷺ؟!..

وأما في اللغة: فإنا لم نجد المعنىٰ فيه يحتمل تأويلهم، وذلك كرجل أقر له رجل بألف درهم له عليه، ثم بينها فقال: مائة منها في جهة كذا، ومائتان في جهة كذا، حتىٰ استوعب الألف، ما كان هذا يسمىٰ زيادة، وإنما يقال له: تلخيص وتفصيل.

وكذلك لو لم يلخصها، ولكنه ردد ذلك الإقرار مرات، ما قيل له زيادة أيضًا، إنما هو تكرير وإعادة، لأنه لم يغير المعنىٰ الأول، ولم يزد فيه شيئًا.

فأما الذين قالوا: يزداد من الإيمان، ولا يكون الإيمان هو الزيادة، فإنه مذهب غير موجود، لأن رجلا لو وُصِف مالُه فقيل: هو ألف، ثم قيل: إنه ازداد مائة بعدها، ما كان له معنىٰ يفهمه الناس إلا أن يكون المائة هي الزائدة علىٰ الألف، وكذلك سائر الأشياء؛ **فالإيمان مثلها، لا يزداد الناس منه شيئًا، إلا كان ذلك الشيء هو الزائد في الإيمان.**

وأما الذين جعلوا الزيادة ازدياد اليقين فلا معنىٰ لهم، لأن اليقين من الإيمان[2]، فإذا كان الإيمان عندهم كله برمته إنما هو الإقرار، ثم استكمله هؤلاء المقرون بإقرارهم، أفليس قد أحاطوه باليقين من قولهم؟! فكيف يزداد من شيءٍ قد استُقْصي وأحيط به؟

أرأيتم رجلا نظر إلىٰ النهار بالضحىٰ، حتىٰ أحاط عليه -كله- بضوئه؛ هل كان يستطيع أن يزداد يقينا بأنه نهار، ولو اجتمع عليه الإنس والجن؟! **هذا يستحيل ويخرج مما يعرفه الناس»**[3].

---

(١) في الأصل: «فيتوهم»، والأظهر ما أثبتُّ.

(٢) يصرح ابن مسعودٍ رضي الله عنه، بأصل هذه الفكرة، فيقول: «اليقين: الإيمان كلُّه»، ويقرن الإمام البخاري بين هذا الأثر، وأثر معاذٍ المذكور، ويستدلُّ بنحوٍ مما رأيناه عند أبي عبيدٍ، في أول كتاب الإيمان من صحيحه. انظر صحيح البخاري، مع شرحه فتح الباري (١/ ٦٠-٦٤)، وأيضًا: شرح كتاب الإيمان من صحيح البخاري، لابن رجب (٩-٢٣).

(٣) الإيمان، لأبي عبيدٍ (٢٤-٢٦).

إن أبا عبيدٍ يتحدث هنا عن أن ثمة خللًا وقع في أصول المرجئة التي بنوا عليها مقالتهم؛ فتحليل فكرة الزيادة والنقصان، علىٰ النحو الذي حكاه عنهم، يفتقر -في رأي أبي عبيدٍ- إلىٰ السند المقبول من لغة العرب، وأبو عبيدٍ إمام فيها، في حين أنهم يجعلون أكبر حجتهم في مسائل الإيمان: لغة العرب؟! ويفتقر -أيضًا- إلىٰ السند المقبول من النظر العقلي وأوليات البحث، فضلًا عن مصادمته للنصوص الشرعية، والآثار السلفية.

❁ ❁ ❁

إن إطلاق القول بزيادة الإيمان ونقصانه، بمفهوم يتمشىٰ مع أصول الأشاعرة، علىٰ نحو ما حكيناه عنهم، لم يَبْدُ مقبولا من الشافعية السلفيين، ولم يرفع الخلاف بين الوجهتين في هذه المسألة.

وهو ما يدل عليه صنيع **قِوَام السنة الأصبهاني (ت: ٥٣٥هـ)** الذي يبحث المسألة، ويحكي الخلاف فيها مع الأشاعرة:

«الإيمان في الشرع عبارةٌ عن جميع الطاعات الباطنة والظاهرة.

وقالت الأشعرية: الإيمان هو التصديق، والأقوال والأفعال من شرائعه، لا من نفس الإيمان.

وفائدة هذا الاختلاف: أن من أخل بالأفعال، وارتكب المنهيات: لا يتناوله اسم مؤمنٍ علىٰ الإطلاق، فيقال: هو ناقص الإيمان؛ لأنه أخل ببعضه.

وعندهم يتناوله الاسم علىٰ الإطلاق، لأنه عبارة عن التصديق، وقد أتىٰ به..».

ثم إنه قال -بعد ما ذكر أدلة المسألة-:

«ويجوز الزيادة والنقصان في الإيمان؛ وزيادته بفعل الطاعات، ونقصانه بتركها وفعل المعاصي؛ خلافا لمن قال: الإيمان معرفة القلب وتصديقه، وهما عرضان، والزيادة والنقصان لا تجوز علىٰ الأعراض»[1].

---

(١) الحجة، للأصبهاني (١/ ٤٠٣-٤٠٥)، وانظر حكاية الخلاف، قريبًا من هذا، عند أبي يعلىٰ في مسائل الإيمان (٣٨٩-٣٩٢)، وقارن: الإرشاد (٣٣٦)، حيث ينص علىٰ أن التصديق عرضٌ لا يبقىٰ.

إن طوائف المرجئة والجهمية من جانب، وطوائف الوعيدية: الخوارج والمعتزلة، من جانب آخر: هما طرفا نقيض في النظر إلىٰ مفهوم الإيمان وحقيقته؛ إلا أنهم -جميعًا- قد اتفقوا علىٰ أنْ جعلوا الإيمان شيئًا واحدًا: إذا زال بعضه، زال جميعه، وإذا ثبت ثبت جميعه.

يقول ابن فورك (ت: ٤٠٦هـ) في حكايته لموقف الأشعري من نقصان الإيمان:

«وكان يقول: إن الإيمان، وإن كان تصديقا، فهو خصلة واحدة . . .

وكان لا يقول في الإيمان إنه ينقص، لأمرين:

أحدهما: أن الوصف بالنقصان ليس من الأوصاف المحمودة . .

والثاني: أنه قد خُبِّرنا أنه متىٰ زال منه، زال جميعه»[١].

ويقول الباقلاني (ت: ٤٠٣هـ):

«وأما التصديق: فمتىٰ نقص منه أدنىٰ شيء، بطل الإيمان»[٢].

وإلىٰ هذا الاجتماع من عامة المخالفين، علىٰ هذا الأصل، يشير العمراني (ت: ٥٥٨هـ) بقوله:

«وقالت المرجئة والكرامية، وأهل الزيغ من القدرية وغيرهم: إن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، وإن إيمان الأنبياء كإيمان سائر العصاة من الخلق»[٣].

ويعتبر ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ) هذه الفكرة هي «الأصل الذي تفرعت عنه البدع في الإيمان»[٤].

ولأجل تقريب هذه الفكرة، ضرب أصحابها لها مثلا عقليا: العشرة، إذا نقص منها شيء، لم تبق عشرة!!

وفي أهم كتاب للشافعية، بل ربما كان أهم الآثار العلمية المبكرة لأهل

---

(١) مقالات أبي الحسن، لابن فورك (١٥٥-١٥٦).

(٢) الإنصاف (٥٧).

(٣) الانتصار (٣/ ٧٦٣).

(٤) الإيمان (٢١٠)، وانظر: الفتاوىٰ (٧/ ٥١٠) وما بعدها، وأيضًا: ظاهرة الإرجاء، لسفر الحوالي (٢/ ٤٠١) وما بعدها.

الحديث حول هذه المسألة، يعرض الإمام محمد بن نصرٍ المروزي (ت: ٢٩٤هـ) لهذه الفكرة، ويناقش أصولها الفلسفية:

«زعم بعض المرجئة أنا إذا قلنا: إن الإيمان اسم لجميع الطاعات، لَزِمَنا أن نُكفِّر العاصي عند أول معصية يفعلها؛ لأنه إذا كان إنما يسمىٰ إيمانا لاجتماع معاني؛ فمتىٰ ما نقص من تلك المعاني مثقال خردلة، زال عنه الاسم.

وضربوا لذلك مثلا . . قول القائل: عشرة دراهم؛ فإذا نقص دانِقٌ، لم تُسَمّ عشرة إلا علىٰ النقصان، فإن نقص درهم لم تسم عشرة أبدًا.

فقيل لهم: إنكم ضربتم المثل علىٰ غير أصل، وقد غلِطتم علينا ولم تفهموا معنانا؛ وذلك أنا نقول: إن للإيمان أصلًا[1]؛ من نقص منه مثقال[2] ذرة زال عنه اسم الإيمان، ومن لم ينقص منه لم يزل عنه اسم الإيمان، ولكنه يزداد بعده إيمانا إلىٰ إيمانه؛ فإن نقصت الزيادة التي بعد الأصل لم ينقص الأصل، الذي هو إقرار بأن الله حق، وما قاله صدق؛ لأن النقص من ذلك شك في الله: أحق هو أم لا، وفي قوله: أصدق هو أم كذب.

ونقصٌ من فروعه[3]؛ وذلك كنخلة قائمة ذات أغصان وورق؛ فكلما قطع منها غصن لم يزل عنها اسم الشجرة، وكانت دون ما كانت عليه من الكمال، من غير أن ينقلب اسمها، إلا أنها شجرة ناقصة من أغصانها، وغيرُها من النخل -من أشكالها- أكملُ منها، لتمامها بسعفها.

---

(١) في الأصل: «إن الإيمان أصل»، والصواب ما ذكرته، ووردت العبارة علىٰ الصواب، في مواطن أخرىٰ من الكتاب. انظر -مثلًا- (٢/ ٥١٩)، وفي الموضع السابق لما نقلناه (٢/ ٧٠١-٧٠٢) يوضح هذا الأصل أكثر، فيقول: «ثم شهِدَت المرجئة أنَّ الإقرار الذي سماه النبي ﷺ: إسلامًا؛ هو إيمانٌ؛ فما بال سائر الإسلام لا يكون من الإيمان؛ فهو في الأخبار من الإيمان، وفي اللغة والمعقول كذلك؛ إذ هو خضوع بالإخلاص؛ إلا أنَّ له أصلًا وفرعًا؛ فأصله الإقرار بالقلب عن المعرفة، وهو الخضوع لله بالعبودية، والخضوع له بالربوبية، وكذلك خضوع اللسان بالإقرار بالإلهية، بالإخلاص له من القلب واللسان: أنه واحدٌ لا شريك له، ثم فروع هذين: الخضوع له بأداء الفرائض كلها . .».

(٢) الأصل: «مثال».

(٣) تحدَّث أولًا عن النقص الأول، وهو النقص من الأصل، وحكمه. ثم أشار بهذا إلىٰ النوع الثاني من النقص، وهو النقص من الفرع، الذي هو العمل، وانظر أيضًا (٢/ ٥١٩) وما بعدها.

وقد قال الله ﷻ: ﴿مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [إبراهيم: ٢٤]، فجعلها مثلا لكلمة الإيمان، وجعل لها أصلًا وفرعًا وثمرًا تؤتيه؛ فسأل النبيُّ ﷺ أصحابه عن معنىٰ هذا المثل من الله ﷻ، فوقعوا في شجر البوادي، قال ابن عمر: فوقع في نفسي أنها النخلة، فاستحييت، فقال رسول الله ﷺ: هي النخلة»[1].

لم يكن هذا التقرير الذي عرضه المروزي هنا مجرد فكرة تقارع فكرة، ولا مثل يعارض مثلا؛ وإنما كان نموذجا للمنهج السلفي في تناول المشكلة وبحثها، وكيف أنه ينطلق من النص، بدءا وانتهاء، ويستنبط من النص ما تضمنه، أو أشار إليه من الدلالات العقلية، والأمثلة، والأقيسة البرهانية؛ بحيث لا يحتاج إلىٰ ضرب مثل آخر، يواجه به المثل القرآني.

ومن المعروف أن كل أحد لا بد أن يدلل علىٰ كلامه بمثال عقلي، ومأخذ نظري، إن لم يكن معه ما يؤيده من برهان الشرع ودليله. ومثل ذلك الموقف العقلي، حين يعرض فكرة لا تستقيم مع النص الشرعي، هو عرضة -في أقل أحواله- لمزلق الخلط في الفهم، وعدم الدقة في ضرب المثل، وإيراده في مقام لا يناسبه؛ «**والمثال يستجيب للحق كما يستجيب للباطل، والمعَوَّل علىٰ ما ثبت بالدليل، لا علىٰ ما يُدَّعىٰ بالتمثيل**»، كما يذكر التوحيدي[2].

يقول المروزي (ت: ٢٩٤هـ):

«ثم فسر النبي ﷺ، بسنته الإيمان، إذ فَهِم عن الله ﷻ مَثَلَه؛ فأخبر أن الإيمان ذو شعب: أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله، فجعل أصله الإقرار بالقلب واللسان، وجعل شُعَبه الإيمان، ثم جعل في غير حديثٍ الأعمالَ شعبا من الإيمان؛ **فاسْتَعْجَم علىٰ المُرجيء الفهمُ، فضرب المثلَ بخلاف ما ضربه الله**

---

(١) تعظيم قدر الصلاة (٢/ ٧٠٢-٧٠٤)، والحديث المشار إليه في آخره، رواه المروزي هناك بإسناده، وهو حديثٌ صحيحٌ، متفَقٌ عليه.

(٢) الإمتاع والمؤانسة (٢/ ٤٨)، وانظر حول الخلل في دعاوىٰ القياس العقلي، والإجماع السمعي: التسعينية، لابن تيمية (٢/ ٦٣١).

والرسول؛ وقال: مثل عشرة دراهم، ليبطل سنة الرسول ﷺ، ويجعل قوله هو الحق بخلاف الآثار»[1].

ثم يحلل المروزي دلالات المثل القرآني، ويضرب للمخالفين -إن أرادوا- مثلًا آخر عقليًّا -أيضًا-، ينطلق من مفردات المثل الذي ضربوه، لكنه يصوغه صياغة أخرىٰ تتفق مع المثل القرآني[2]: «فتركوا أن يضربوا النخلة مثلا للإيمان، كما ضربه الله ﷻ، ويجعل الإيمان له شعبًا[3]، كما جعله الرسول ﷺ، فيشهدوا بالأصل وبالفروع، ويشهدوا بالزيادة إذا أتىٰ بالأعمال؛ كما أن النخلة فروعها وشعبها أكمل لها، وهي مزدادة -بعد ما ثبت الأصل- شعبًا وفروعًا[4].

فقد كان يحق عليهم أن يُنزلوا المؤمن بهذه المنزلة، فيشهدوا له بالإيمان، إذ أتىٰ بالإقرار بالقلب واللسان، ويشهدوا له بالزيادة، كلما ازداد عملًا من الأعمال، التي سماها النبي ﷺ: شعبًا للإيمان. وكان كلما ضيَّع منها شعبةً؛ علموا أنه: من الكمال أنقص من غيره، ممن قام بها؛ فلا يزيلوا عنه اسم الإيمان حتىٰ يزول الأصل.

وليست العشرة مَثَل الإيمان؛ لأنه ليس لها أصل إلا كالفرع: العاشر درهم، والأول درهم؛ فإنما مثل أصلها مثل الفضة، والفضة كمثل التصديق؛ فلو كانت نُقْرَة[5] فيها عشرة، ثم نقصت حبة: لسُمِّيت فضة؛ لأن الفضة جامع لاسمها، قَلّت أم كثرت؛ لأنها أصلٌ قائمٌ أبدًا ما دام منها شيء، وليست العشرة كذلك، ليس أولها بأولىٰ من أن يكون أصلًا لها من آخرها، لأنها أجزاء

---

(١) تعظيم قدر الصلاة (٢/٧٠٦-٧٠٧).

(٢) **وهذه الفكرة من الدقة والأهمية، والإنصاف للخصم؛ بمكانٍ**، حتىٰ قال ابن القيم عن شيخه ابن تيمية: «وقال لي: **أنا ألتزم أنه لا يحتجُّ مبطِلٌ بآيةٍ أو حديثٍ صحيحٍ، علىٰ باطلِه؛ إلَّا وفي ذلك الدَّليل ما يدلُّ علىٰ نقيضِ قوله**» اهـ حادي الأرواح إلىٰ بلاد الأفراح (٣٦٩)، وانظر: بيان تلبيس الجهمية (٥/٣٨٨) ومواطن عديدةً من كتب شيخ الإسلام.

(٣) «ويجعل الإيمان له شعبًا»: كذا بالأصل، والمعنىٰ مفهومٌ، وإن كانت العبارة مختلةً.

(٤) في الأصل: «فرعا».

(٥) **النُّقْرَةُ**: القطعة المذابة من الفضة، وقبل الذوب هي: تِبْر. المصباح المنير (٦٢١)، وانظر: القاموس (٦٢٦).

متفرقة . . فليس بعضُها بأحقَّ بأن يكون أصلًا لبعضٍ من الآخر، إنما أصلها الفضة»[1].

ويلقىٰ هذا التمثيل للإيمان، أو للمؤمن، بالنخلة والشجرة، قبولًا عامًّا لدىٰ السلفيين، من الشافعية وغيرهم، يعبرون به عن علاقة الإيمان بالعمل، وفكرة الزيادة والنقصان.

يقول البغوي (ت: ٥١٦هـ):

«والحكمةُ في تمثيل الإيمان بالشجرة هي أن الشجرة لا تكون شجرة إلا بثلاثة أشياء: عِرق راسخ، وأصل قائم، وفرع عال؛ كذلك الإيمان: لا يتم إلا بثلاثة أشياء: تصديق بالقلب، وقول باللسان، وعمل بالأبدان»[2].

وأما خارج الشافعية، فالتمثيل به قديم عند السلفيين. قال طاووس بن كيسان اليماني، التابعي (ت: ١٠٦هـ):

«مثل الإيمان كشجرة، فأصلها الشهادة، وساقها وورقها كذا، وثمرها الورع، ولا خير في شجرة لا ثمر لها، ولا خير في إنسان لا ورع له»[3].

وسبق أيضًا إلىٰ بيان أهمية عمل الجوارح في الحفاظ علىٰ تصديق القلب وعمله، بمثال رائع من الزرع، مالك بن دينار (ت: ١٣٠هـ)[4].

❀ ❀ ❀

لقد شعر أبو حامد الغزالي (ت: ٥٠٥هـ) بضعف الأصل الفلسفي لموقف المرجئة من هذه الفكرة، الذي يعتمد علىٰ أن تصديق القلب لا يقبل التفاوت؛ فقام بتحليل إطلاقات الإيمان -بالاشتراك- إلىٰ ثلاثة أوجه:

الأول: التصديق البرهاني؛ فهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان؛ بل اليقين إن حصل بكماله، فلا مزيد عليه . .

---

(١) تعظيم قدر الصلاة (٢/ ٧١٣-٧١٤).

(٢) تفسير البغوي (٣/ ٣٢) المعرفة، (٤/ ٣٤٧) طيبة.

(٣) رواه عبد الله بن أحمد في السنة (٧٦) والخلال في السنة -أيضًا- (٤/ ٦٠، رقم ١١٦٧).

(٤) انظر نص كلامه وتخريجه في: أصول الدين عند الإمام الطبري، لطه نجا (٤٣٨).

أما إذا أطلق بمعنىٰ التصديق التقليدي وهذا هو الإطلاق الثاني، فذلك لا سبيل إلىٰ جحد التفاوت فيه[١]..

ثم يخطو الغزالي خطوة أخرىٰ، نحو المبدأ السلفي في زيادة الإيمان ونقصانه، والثورة علىٰ جمود المتكلمين علىٰ تقاليد مذهبية تحول دون المكاشفة بكثير من الحقائق:

«وأما إذا أطلق بالمعنىٰ الثالث، وهو العمل مع التصديق، فلا يخفىٰ تطرق التفاوت إلىٰ نفس العمل.

وهل يتطرق، بسبب المواظبة علىٰ العمل، تفاوتٌ إلىٰ نفس التصديق؟!

هذا فيه نظر؛ **وترك المداهنة في مثل هذا المقام أولىٰ**، والحق أحق ما قيل؛ فأقول: إن المواظبة علىٰ الطاعات لها تأثير في تأكيد طمأنية النفس إلىٰ الاعتقاد التقليدي ورسوخه في النفس..، فهذا حقيقة المسألة»[٢].

وإذا كان الغزالي، في هذا الكتاب الكلامي الأشعري، يبدو متحرزا من مخالفة المتكلمين، ويمهد لنفسه العذر بأن اتباع الحق، وترك المداهنة فيه أولىٰ؛ فإنه يتقدم خطوة أخرىٰ في الإحياء[٣]، ويعود ليقرر أن الإيمان يقبل التفاوت، بجميع إطلاقاته:

«**الأمر اليقيني الذي لا شك فيه: تختلف طمأنينة النفس إليه**؛ فليس طمأنينة النفس إلىٰ أن الاثنين أكثر من الواحد، كطمأنينتها إلىٰ أن العالم مصنوع حادث، وإن كان لا شك في واحد منهما، فإن اليقينيات تختلف في درجات الإيضاح، ودرجات طمأنينة النفس إليها

---

(١) يقسم الجويني (ت: ٤٧٨هـ)، شيخ الغزالي، المعرفة إلىٰ معرفة بالأدلة، وهي لا تتفاوت في حق أهلها، وهم الأقلون في العالم، وإلىٰ عقائد الجماهير، وهي التي تقبل التفاوت. انظر: النظامية (٨٩-٩١)، بينما ينظر الشِّيرازيُّ (ت: ٤٧٦هـ) إلىٰ ذلك نظرةً مغايرةً، فيرىٰ أن «نفس العامي إلىٰ ما يعتقده بالقلب: أسكن من نفس العالم، حتىٰ لو عرض علىٰ السيف ما رجع، والعالم تعتريه الشبهات، فتؤثر في اعتقاده». انظر عرضه لفكرته في: شرح اللمع في أصول الفقه (١/ ٨٥-٨٦).

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد (١٤٢-١٤٣)، وهو يعرض نفس القسمة في الإحياء (١/ ١٢٠-١٢١).

(٣) «الاقتصاد» يسبق «الإحياء» في التأليف، حسب تأريخ د. عبد الرحمن بدوي. انظر: مؤلفات الغزالي (٨٧، ٩٨).

وقد ظهر في جميع الإطلاقات أن ما قالوه من زيادة الإيمان ونقصانه حق؛ وكيف وفي الأخبار أنه: يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان، وفي بعض المواضع، في خبر آخر: مثقال دينار؛ فأي معنىٰ لاختلاف مقاديره إن كان ما في القلب لا يتفاوت»[1].

ثم يأتي من بعد الغزالي (ت: ٥٠٥هـ) تلميذه القاضي أبو بكر ابن العربي (ت: ٥٤٣هـ)، فأفصح في المقام، وما أعجم، وصرح بالمخالفة، وما جمجم:

«لم يختلف أحد من المتقدمين، من الصحابة والتابعين، والسلف الصالحين: في أن الإيمان يزيد وينقص، حتىٰ نشأت المبتدعة، من القدرية وإخوانهم، فتكلموا بألفاظ الأوائل، من عرض وجوهر، وحامل ومحمول، وخاضوا في أن العرض يتجدد . . .

ونحن، وإن كنا نقول: إن العرض لا يقوم بنفسه، وأنه يتجدد . . .، وحَكَمْنا بأن الإيمان والعلم والاعتقاد: أعراض؛ فإنا نقول: إنها تزيد وتنقص، وتقوىٰ وتضعف، وتستقيم وتنحرف.

وقد ورد بذلك القرآن، وهو الغاية في البيان، قال تعالىٰ: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَزَادَتْهُمْ إِيمَـٰنًا﴾ [التوبة: ١٢٤]، وقال تعالىٰ: ﴿وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِيمَـٰنًا﴾ [المدثر: ٣١] . . .».

وساق ابن العربي طائفة من نصوص الكتاب والسنة، التي تدل بجلاء علىٰ هذا الأصل، ثم قال:

«ومن يَعْجب، فعجبٌ ممن يتأول هذه الآيات والأخبار، والحقيقة تعضدها!! وذلك أنهم جهلوا، أو غفلوا عن حقيقة الزيادة والنقص، والوجود والعدم، وذلك أن الشيء لا يزيد بذاته، ولا ينقص بها؛ وإنما يزيد بشيءٍ؛ كان جوهرًا أو عرضًا، فإن وجد مثله أو مثليه[2]: زاد، فإن عدم ذلك الوجود بعده: نقص، فإن عدم أصله الأول: كان نفيا محضًا؛ فالعدم: نفي الوجود الأول،

---

(١) إحياء علوم الدين (١/ ١٢١).

(٢) «مثليه»: كذا في المطبوع، وأشار إلىٰ سقوطها في نسخٍ، وهي تصح علىٰ بناء الفعل (وَجَدَ) للفاعل، وليس للمفعول (وُجِد)، كما ضبطه المحقق.

والنقص: نفي الوجود الثاني، الذي به كانت الزيادة[1].

ولن يزال العبد أبدًا في زيادة المعرفة بنفسه، وبربه، وبدينه، ما تراخىٰ أجله. وإذا طرأت عليه غفلة، أو ذُهول، أو شك في معلوم، فانعدم ذلك الزائد علىٰ الأصل: كان نقصًا، حتىٰ لو عُدِم الأول، الذي حصل له به الحكم، أو الثاني الذي جُعِل مثله في الفرضية والعصمة: كان في وجود الأول عدما، حقيقة وحكما، وحكم عليه بالكفر، وإن عُدم الثاني، كان كافرًا حكمًا[2].

وهذا مما كان لا ينبغي أن يخفىٰ علىٰ أحد من المحققين!!

وكأني بشيخ مُزَمَّلٍ، وفتًى مُحَصْرَمٍ مُؤَنَّبٍ: يرىٰ هذا الكلام، فيقول، كما قال الذين من قبلهم في مثلي، تشابهت قلوبهم مع قلوب الذين كانوا من قبلي: (فلانٌ ضعيفٌ في أصول الدين)[3]؛ وقد بيَّن الله الآيات لقوم يوقنون..»[4]!!

ثم لم تعدم فكرة الزيادة والنقصان في الإيمان: قبولًا في وسط محقِّقي المتكلِّمين، من بعد الحجة الغزالي، وتلميذه القاضي[5].

❁ ❁ ❁

إن التفاوت في درجات المعرفة والتصديق واليقين: أمر يجده كل امرئ من نفسه[6]، ولذلك لم يكن ثمة مشكلة عند السلفيين أن يقولوا بزيادة الإيمان، من

---

(١) يخرج ابن العربي هنا وجوه الزيادة والنقصان، علىٰ نفس الأصول الفلسفية التي بنىٰ عليها أصحابه الأشاعرة نفيهم للزيادة والنقصان.

(٢) وهذا تصريحٌ بجريان الكفر علىٰ المكلَّف، مع بقاء (التصديق) الأول.

(٣) ينتقد الإمام المازري (ت: ٥٣٦هـ)، وهو معاصرٌ لابن العربي، شيخه: حجة الإسلام الغزالي، بقوله: «وأما أصول الدين: فليس بالمستبحر فيها، شغله عن ذلك: قراءته في علوم الفلسفة!!». انظر: طبقات الشافعية، لابن الصلاح (١/ ٢٥٥).

(٤) ابن العربي: سراج المريدين في سبيل الدين (٢/ ٦٥-٦٩).

(٥) عزاها التفتازاني في شرح النسفية (٤٤٦) إلىٰ بعض المحققين، ومال إليها في شرح المقاصد (٥/ ٢١٢)، وقررها الإيجي في المواقف (٣٨٨)، ونسبها السبكي إلىٰ بعض متكلمي الأشاعرة ومحدثيهم؛ غير أنه يرىٰ أن ثمة صعوبةً في الجمع بين أصل الأشعري في أن الإيمان هو التصديق، وما نقل عن السلف من أنه يزيد وينقص، ويتوقف في إمكان تلك المحاولة. انظر: طبقات الشافعية (١/ ١٣١-١٣٤).

(٦) انظر: شرح صحيح مسلمٍ، للنووي (١/ ٢٠٨).

كل وجه، حتىٰ من ناحية يقين القلب، ومعرفته وتصديقه، فهو مما يقبل الزيادة والنقصان أيضًا:

«التصديق، كلما ازداد صاحبه تصديقا ويقينا وبصيرة: ازداد إجلالا لله وهيبة، فإذا ازداد إجلالا وهيبة: ازداد خضوعا وطمأنينة قلب إلىٰ كل ما قال الله تبارك وتعالىٰ..

ألم تسمع ما قال الله ﷻ لإبراهيم: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠]؛ فأخبر أنه قد صدق، وأراد أن يزداد تصديقا وبصيرة ويقينا، ليزداد قلبه طمأنينة. فلما عاين ذلك ازداد يقينًا وطمأنينةً، من غير شكٍّ كان منه بأن الله يحيي الموتي[١].

وكذلك قال النبي ﷺ: «**ليس الخبر كالمعاينة**»[٢]..

قال أبو عبد الله: فقد أخبر الله المؤمنين عن القيامة: فصدقوا ولم يشكوا، فإذا عاينوها كانوا بها أعظم إيمانا ويقينا، ولم يكن يدخلهم الشك في دنياهم قبل ذلك؛ ولكن لما عاينوا الأمر عظُم في قلوبهم أكثر مما كانوا يصدقون به في الجملة، حتىٰ ذهلت عقول الرسل فمن دونهم.

وإن ذلك لموجود في فطرنا: يأتينا الصادق بالخبر بأن حبيب أحدنا قد مات: فنصدقه ونستثير منه الحزن، ثم نتابع الأخبار عليه، فكلما أخبره مخبر: ازداد يقينا وتصديقا، من غير شك منه في الخبر الأول؛ فإذا عاينه امتلأ قلبه يقينا بأنه قد مات، ثم أثار من قلبه من الحزن ما لم يكن من قبل؛ حتىٰ كأنه كان شاكا في خبر المخبرين.

فكذلك: يزداد العبد بصيرة ويقينا وتصديقا، من غير أن يكون دخل في

---

(١) ويفهم السَّمْعانيّ ذلك -أيضًا- من موقف نبي الله زكريا ﵇، قال: «وقد سأل زكريا الآية، ليكون [لعلها: لتكون] زيادةً في سكون القلب» اهـ تفسير السَّمْعانيّ (٣/ ٢٨١).

(٢) رواه ابن نصرٍ في هذا الموضع، رقم (٧٦٦)، من طريق هشيم، عن أبي بشرٍ، عن سعيد بن جبيرٍ، عن ابن عباسٍ به. ورواه الإمام أحمد (٣/ ٣٤١ - رقم ١٨٤٢) عن هشيم، مثله. وهشيمٌ مدلسٌ، لم يسمعه من أبي بشر، كما قال الإمام أحمد وغيره. وللحديث طرقٌ أُخرىٰ. وصححه الألباني في صحيح الجامع (٥٣٧٣)، وانظر: التعليق علىٰ المسند، الموضع السابق، وأيضًا (٤/ ٢٦١، رقم ٢٤٤٧)، والتعليق علىٰ تاريخ بغداد (٤/ ٣٢٩، ٦/ ٥٦٣).

أصل تصديقه شك، وعن ذلك يكون الإجلال والهيبة، وعن الإجلال والهيبة يزداد خضوعا بالطاعة، ومسارعة إلىٰ رضا طلب رضا المولىٰ»[1].

ويتابع ذلك المعنىٰ في موطن آخر:

«ثم حد الإيمان في قلوب أهل النار من المؤمنين، فأخبر عن الله ﷻ أنه يقول: أخرجوا من في قلبه مثال دينار من إيمان، مثقال نصف دينار، مثقال شعيرة، مثقال ذرة، مثقال خردلة[2]؛ فمن زعم أن ما كان في قلوبهم من الإيمان مستوٍ[3] في الوزن: فقد عارض قول النبي ﷺ، بالرد، ومن قال: الذي في قلبه مثقال ذرة ليس بمؤمن ولا مسلم: فقد رد علىٰ الله وعلىٰ رسوله، إذ يقول الرسول ﷺ: **لا يدخل الجنة إلا نفس مسلمة، مؤمنة**[4]؛ **فقد حرم الله الجنة علىٰ الكافرين**، وقد جزَّأ النبي ﷺ، ما في قلوبهم من الإيمان بالقلة والكثرة، ثم أخبر أن أقلهم إيمانا قد أُدْخل الجنة؛ فثبت له بذلك اسم الإيمان»[5].

❁ ❁ ❁

إن البحث الحقيقي في شأن الزيادة والنقصان في الإيمان، إنما هو في ذلك الأصل الذي يدخل بصاحبه إلىٰ حريم الإيمان، أول ما يدخل: هل من الممكن أن يزداد في نفسه، وينمو نماءً متصلًا؛ كالضوء يبدأ خافتًا، ثم لا يلبث أن يسطع ويزيد، والزرع يبدأ نبتًا ضئيلًا، ثم يكبر ويهيج، وهو ضوء واحد، وزرع واحد، كان صغيرًا فكبر، وناقصًا، فتم؟!

إن تحليل المرجئة لهذه المشكلة، يحيد بتفسير الزيادة عن المشكلة الأصلية إلىٰ أمور أخرىٰ، يمكن النظر في زيادتها، ولها تعلق -حقًّا- بمسائل الإيمان؛ لكن ليست هي أصل الفكرة، ولا موطن الخلاف.

---

(١) تعظيم قدر الصلاة (٢/ ٦٩٧-٦٩٩).

(٢) انظر: صحيح البخاري، حديث رقم (٧٤٤٠)، صحيح مسلم، حديث رقم (١٨٣).

(٣) في الأصل: «مستويا»، وفي توجيهها تكلُّفٌ لا يخفىٰ، في مثل لغة الكتاب.

(٤) رواه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب: إن الله يؤيد الدين بالرجل الفاجر، ح (٣٠٦٢)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه، ح (١١١)، من حديث أبي هريرة، بلفظ: «نفس مسلمة»، ورواه الترمذي (٣٠٩٢) وغيره، من حديث عليٍّ، بلفظ: «نفس مؤمنة»، ولم أر الجمع بينهما.

(٥) تعظيم قدر الصلاة (٢/ ٧١٢-٧١٣)، وانظر: (٢/ ٧٤٦) وما بعدها، خاصة (٧٦١).

لقد كان محمد بن نصرٍ المروزي (ت: ٢٩٤هـ) واضحًا، ومحددًا، في بحثه لفكرة الزيادة عند المرجئة، ورفضه لفكرتهم في تحليل مفهوم الزيادة والنقصان، ليثبتوا، ظاهريًّا، علىٰ تلك المقولة الأثرية السلفية، بينما هم ثابتون أيضًا علىٰ مقولتهم البدعية؛ وهما، في واقع الأمر: لا يلتقيان!![(١)] **يقول:**

«وأما قول بعضهم: إن الإيمان يزيد، فهذا دعوىٰ ادَّعَوْها، ليثبتوا بها عند الأمة أنهم مقرون بقول الله ﷻ: ﴿زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ [الأنفال: ٢]. .

لأنهم يقولون: محال أن يكون الزيادة إلا بعد الكمال، وأن الجزء الثاني إذا ضم إلىٰ الأول فليس بزيادة إلا من جهة العدد، **لا من جهة المعنىٰ المعروف**؛ لأن الإيمان معلوم، فإذا ضم جزءا إلىٰ جزء، ولم يكن ذلك زيادة في الإيمان حتىٰ يتم، فإذا تم جاءت الزيادة علىٰ الإيمان: فهذا تناقض من القول، لأن الشيء إذا تم، ثم ضم إليه غيره: لم يكن منه؛ وإنما يكون منه: ماكان جزءا منه، لا أن يُضم إليه جزء من غيره.

فإذا كانوا قد أتوا بالإيمان كاملًا، ثم ازدادوا معرفة، فيما ادعوا، ثم زعموا أنها زيادة في الإيمان: فكيف زاد فيما هو كامل، ليس من جنسه[(٢)]، ما لم يسم به . . .»[(٣)].

يمضي المروزي في إبطال دعوىٰ الزيادة والنقصان، علىٰ مذهب المرجئة، وإبطالهم منع التفاوت في عمل القلب، والزيادة والنقصان فيه:

«ويقال لهم: أخبرونا هل يوصل إلىٰ هيبة شيء، وتعظيمه، وخوفه، ورجائه، وحبه إلا بخصلتين: إما بمعاينة، وإما بإيمان له: بخبر صادق، أو دليل يلزم؟

فإن قالوا: لا يوصل إلىٰ ذلك، ولا ينال إلا بما ذكرت.

قلنا لهم: فقد سقطت المعاينة عن العباد، فلم يعاين أحد منهم الله تبارك وتعالىٰ، ولم ير الجنة والنار، إلا ما خص الله به نبيه ﷺ. فإذا سقطت المعاينة

---

(١) سبقت الإشارة إلىٰ هذا الموقف النقدي، عند الشافعية، سوىٰ المروزي.

(٢) كذا العبارة، ولا تخلو من قلق، ولعلها: « . . ما ليس من جنسه، وما لم يُسم به».

(٣) تعظيم قدر الصلاة، للمروزي (٢/ ٧٥٠).

لم يكن للعباد وسيلة ينالون بها الخوف، والرجاء، والتعظيم، والإجلال إلا الإيمان؛ فلم يتفاوت المؤمنون من صدر هذه الأمة وآخرها في الطاعات، من الخوف، والرجاء، والهيبة، والحب، واليقين، والتوكل علىٰ الله، إذ زال العيان؛ ولا وسيلة لهم إلىٰ هذه الأخلاق، ولا أصل لها ينبعث منه، ويهيج منه، إلا الإيمان، ولا سبيل إلىٰ معنىً ثالث . . .»؟

ثم يقول: «فلما وجدناهم كذلك؛ علمنا أنهم جميعًا قد استحقوا اسم الإسلام والإيمان [الذي][1] زايلوا به الجحد والتكذيب، وأنهم قد تفاضلوا بعد استحقاق الاسم، في كثرة الإيمان وقلته، وعظيم قدره في القلوب . . .»[2].

ثم يضرب لهم مثلا بالقوىٰ والطبائع التي جعلت في الأشياء، وأن تفاوتها، مما لا يجهله أحد، حتىٰ وإن اشتركت في أصل الوظيفة، وأصل القوة التي جعلت فيها:

«ولو أن رجلين بصيرين، نظر أحدهما؛ [ف]استبان شيئًا علىٰ قدر ميلٍ وأبصره بيِّنًا، ولا يتبيَّن ما فوق ذلك، ونظر الآخر إليه علىٰ رأس ميلين، فأبصره وتبيَّنه . . .؛ لشهدت العقول اضطرارًا، علىٰ أن المتبيِّن للشيء علىٰ رأس ميلين، أقوىٰ بصرًا من الذي لم يستبن له الشيء إلَّا علىٰ رأس ميلٍ. .».

ثم هكذا يكون القول في السمع، والقوة التي بها يطيق حمل الأشياء، قال:

«فكذلك شهدت العقول، إذا تدبرت الإيمان، وعلمت أنه: إذا كان لا ينال خوف ولا رجاء لله، ولا إجلال ولا هيبة، ولا مسارعة إلىٰ طاعة إلا بالإيمان، إذ سقطت المعاينة . . .؛ فإذا تدبرت العقول ذلك، شهدت أنه لولا أن الخائفين والمطيعين لله، فضلوا العاصين الذين قل خوفهم منه وتعظيمهم له، في الإيمان؛ لما تفاوتوا في هذه الأخلاق . . .

---

(١) «الذي»: ليست في المطبوع، والسياق يقتضيها. وأصلحتُ تحريفات أخرىٰ في النص.

(٢) تتمة نقاش المروزي هنا نفيسةٌ، وتحتاج إلىٰ درسٍ وتحليلٍ، لكني اكتفيت بما يدل علىٰ فكرته، اختصارًا، ولكثرة ما وقع في النص هنا، كما هو في مواضع عديدةٍ، في طول الكتاب وعرضه: من التحريف. والمخطوط الوحيد الذي وقفت عليه: مبتورٌ من هذا الموضع، فلا حول ولا قوة إلا بالله العزيز الحكيم.

فلو جاز أن يستووا في الإيمان، ولا سبيل إلىٰ هذه الأخلاق إلا به، ومنه، ثم يتفاوتون في هذه الأخلاق؛ لجاز أن يستووا في قوىٰ الأبصار، ثم يختلفون في الاستبانة من القرب والبعد..».

ثم يتحدث الإمام محمد بن نصرٍ المروزي (ت: ٢٩٤هـ)، في نقاشه لمسالك المرجئة، في الروغان من الإقرار بحقيقة الإيمان، وما يكون فيه من الزيادة والنقصان، عن (التفاوت) في الإيمان، الذي يبحثه معهم: هو ما يكون من (فعل العبد)، فيمدح الكامل فيه، علىٰ ما كمل من إيمانه، ويكون الناقص في ذلك، حسب مقامه من النقص، وما أنزله نفسه منه:

«فإن قال **جاهل، لا يعرف اللغة، ولا التمييز بين الأشياء بالمعقول، ولا كيف أصول الطاعات**؛ فقال: إنما اختلفوا في هذه الأخلاق بالتوفيق، لأن الله ﷻ وفق بعضهم، ولم يوفق الآخر؟

قيل لهم: ليس في القدر نازعناكم، وقد أجمعنا أنه بالتوفيق؛ ولكن كيف وفق من كثُر خوفه ورجاؤه، وقوىٰ تعظيمه وثقته وتوكله، بأن ألزم قلبه ذلك، كما ألزمه ناظر عينه، [إذا] لم يكن عن معرفة بما خوف به، ولا عن ذكر لله، ولا هو مختار له؟».

ويمضي ابن نصرٍ في إبطال احتمال أن يكون ذلك (التوفيق) عن غير عمل من العبد، واختيار منه له، وإلا لما استحق المدح علىٰ ذلك، والثواب عليه، كما لا يستحق المدح والثناء علىٰ جمال وجهه، وصحة جسمه، حتىٰ يصل بهم إلىٰ لب المسألة، وبيت القصيد:

«فإن قالوا: بل وفقهم، بأن وهب لهم التذكر والتفكر فعقلوا عنه فخافوه.

قيل: فكذلك وفقهم، حتىٰ عقلوا عنه، فصدقوا به جميعًا أنه حق، ثم تفاوتوا في التصديق، حتىٰ كان أحدهم، كأنما يعاين ما صدق»!!

ثم يستعين ابن نصرٍ، آخرَ شيء يعنينا هنا، بفكرة السببية، وما جعله الله في الأشياء من طبائع مؤثرة، وفق المفهوم السلفي للسببية، الذي يقر بطبائع الأشياء التي خلقها الله فيها، وأن ذلك لا مدخل له في أمر القدر السابق، وأنه لا تعارض بين إثبات الأمرين. ويقرر بذلك تفاوت القلوب في معارفها،

وتصديقها، وأن ذلك هو (الأصل) الذي تتفرع عنه الأعمال، والسبب (المؤثر) في أحوالهم[1]:

«فإن قالوا: أفليس[2] الاستماع في عينه غير السمع، والنظر غير البصر، لأن البصر والسمع فعل الله، والاستماع والنظر فعل العبد؟

قيل لهم: هو كذلك إلا أن الشيء يكون من الشيء علىٰ جهتين، وإن كانا غيرين:

فأحدهما لا يوجب الآخر، جائز أن يكون ولا يكون الآخر؛ هل الكلام إلا من اللسان، وجائز أن يكون اللسان، ولا يكون الكلام.

فأما البصر الصحيح، إذا لاقته الأشخاص: فلا جائز إلا أن يوجب نظر استبانة. وكذلك الأسماع، إذا ظهرت لها الأصوات: فلا جائز إلا أن توجب دركا للأصوات. كالنار إذا لاقت الماء؛ فلا جائز إلا أن توجب تسخينا، وكذلك الثلج إذا لاقىٰ الأشياء القابلة للبرد، فلا جائز إلا أن يوجب تبريدا.

فإن قالوا: قد نرىٰ من النار اليسير الذي لا يوجب مثله التسخين ولا الإحراق، وكذلك الثلج؟

قيل لهم: إنه، وإن قل كل جزء منها؛ فإنه في نفسه مبرد ومسخن، لأنه إذا ضم إلىٰ الآخر الذي من جنسه: سَخَّن أو أحرق أو برّد؛ فليس منها جزء أوجب التسخين والتبريد دون الجزء الآخر، والذي انفرد: لم يكن منه تسخين ولا تبريد؛ فإذا ضم إلىٰ الأجزاء المسخنة والمبردة، أخذ بقسطه من التسخين أو التبريد، وكلها موجبة للتسخين أو التبريد، ليس منها جزء موجبا لذلك دون الآخر . . .

وكذلك أقل قليل الإيمان: لا يوجب الخوف المزعج علىٰ ترك ما كره الله، ولا الرجاء المزعج علىٰ العمل بما أحب الله؛ فإذا انضمت إليه أجزاء من

---

(١) مسائل السببية، وما جعله الله في طبائع الأشياء: من مسائل الخلاف المهمة، بين السلفيين والأشاعرة، بيد أني لم أعرض بدرس تفصيليٍّ في هذه الدراسة، لعزة ما وقفت عليه من مادة الشافعية، في هذه المسألة، سوىٰ كلام ابن نصرِ المروزيِّ هنا، ونصٌّ نفيسٍ مطوَّلٍ، لأبي المظفَّر السَّمْعانيّ، أوردته في ترجمته من فصل: (السلفيون وتراثهم العقدي).

(٢) في الأصل: «فليس»، وصوابه ما أثبتُّ إن شاء الله، وقد أصلحت مواضع أخرىٰ، يسيرةٍ، دون تنبيهٍ.

جنسه: أوجب الخوف المزعج عن كل ما كره الله؛ لا يقدر صاحبه علىٰ غير ذلك، ولا يتمالك.

فكذلك الرجاء، والحب، والهيبة والتعظيم والإجلال لله، والتوكل عليه . . .».

«فإن قالوا: فلسنا نرىٰ ذلك، ولا نعرفه؟

قيل: إنما منعكم من ذلك: قلة معرفتكم بالأشياء؛ كيف صنعها الله ﷻ!!

ونحن نريكم ذلك؛ إنما امتنع الأبصار أن ترىٰ ذلك، أن القليل من النار، إذا لاقىٰ جزءا من الحطب أقوىٰ منه؛ لم يُحرقه، وغلبه الجزء من الحطب، فأطفأه. وإذا لاقىٰ جزءا أضعف منه، أحرقه، أو سخنه. ومن ذلك أن الشرارة الضعيفة، إذا لاقت الحرير أحرقته، وإذا لاقت ما فوقه من الأشياء لم تعمل فيه، وقهرها بقوة طبعه. وكذلك الثلج، لو ألقيت منه حبةً في ماءٍ جارٍ، ما وجدت له تبريدًا، ولو ألقيت تلك الحبة علىٰ حدقة الإنسان، أو علىٰ لسانه، لأحسَّ تبريدها.

ففي هذا دليلٌ علىٰ أن طبعها فيها قائمٌ أبدًا، وكذلك كل موجِبٍ لشيء، لا محالة فهو منه . . . فكذلك التصديق: يضاف إليه ما هو موجَبُه لا محالة . . .»[1].

❃ ❃ ❃

وفي نفس الوجهة التي يقررها محمد بن نصرٍ المروزي، يتحدث أبو منصور الأزهري (ت: ٣٧٠هـ) عن مسائل الإيمان، ويذكز تعريفه، والعلاقة بينه وبين الإسلام، وأين يتفقان وأين يفترقان[2]. ويقرر أن التصديق يزيد: «كلما كان الدلالة والبرهان أكثر، كان القلبُ أسكنَ وأثبتَ أبدًا. .»[3].

---

(١) انظر: تعظيم قدر الصلاة (٢/ ٧٥١-٧٦٥).

(٢) تهذيب اللغة (١٢/ ٤٥١-٤٥٢)، وعنه في اللسان (٢٠٨٠)، وانظر أيضًا: (١٥/ ٥١٣-٥١٥) وهو نصٌّ مهمٌّ.

(٣) التهذيب (١٤/ ٢٦٧).

ولأن ما ينمو من إيمان القلب بالطاعات، يصير كنماء الحي، ونبات الزرع؛ لُحمة واحدة، تضم الأصل ونماءه، لا انفصال لهما، ولا تمايز بينهما: يحتج الشافعية علىٰ هذه الفكرة بقول علي رضي الله عنه: «إن الإيمان يبدأ لُمظَة بيضاء في القلب، فكلما ازداد الإيمان عِظما: ازداد ذلك البياض، فإذا استكمل الإيمان: ابيضَّ القلبُ كلُّه. وإن النفاق يبدو لمظة سوداء في القلب، فكلما ازداد النفاق عظمًا: ازداد ذلك السواد، فإذا استكمل النفاق: اسودَّ القلب كلُّه؛ وايم الله لو شققتم عن قلب مؤمنٍ لوجدتموه أبيض، ولو شققتم عن قلب منافقٍ لوجدتموه أسود»[1].

يقول **أبو عبيدٍ (ت: ٢٢٤هـ):**

«وفي هذا الحديث حجة علىٰ من أنكر أن يكون الإيمان يزيد أو ينقص؛ ألا تراه يقول: كلما ازداد الإيمان ازدادت تلك اللمظة، مع أحاديث في هذا كثيرة، وعدة آيات من القرآن»[2].

ويعبر العمراني (ت: ٥٥٨هـ) عن تأثر اعتقاد القلب بعمل الجوارح، بقوله:

«وأما التصديق والاعتقاد بالقلب: فإن هذا الاعتقاد تارة يشتد ويقوىٰ بالعمل الصالح، وتارة يضعف ويسترخي بالمعاصي؛ **فالعمل للاعتقاد كالسقي للشجرة؛** لأنه ينمي بالسقي، ويضعف»[3].

إن علاقة الإيمان القلبي بعمل الجوارح، ليست فقط، في كل صورها، علاقةَ المؤثر بالأثر، أو الأصل بالفرع الناشئ عنه، بل هي علاقة جدلية، تسير

---

(١) شعب الإيمان، للبيهقي (١/ ١٤٤، رقم ٣٧)، والأثر رواه: أبو عبيدٍ في غريب الحديث (٤/ ٣٥٣)، وابن أبي شيبة في الإيمان (١٩، رقم ٨)، والخلال في السنة (٥/ ٥٦، رقم ١٦٠١)، وفي إسناده انقطاعٌ. انظر: تعليق الشيخ الألباني علىٰ الإيمان، لابن أبي شيبة، الموضع السابق.

(٢) غريب الحديث، لأبي عبيدٍ (٤/ ٣٥٤)، وانظر: الإيمان، له (١٨)، وانظر: تعظيم قدر الصلاة، للمروزي (٢/ ٦٣٦)، تفسير البغوي (٢/ ٣٤٠-٣٤١ المعرفة، ٤/ ١١٤ طيبة)، الانتصار في الرد علىٰ القدرية، للعمراني (٣/ ٧٧٥)، وانظر أيضًا: شرح نهج البلاغة، لابن أبي الحديد (٤/ ١٩/ ٣٥٧) وقد نقل كلام أبي عبيدٍ، بنصه، فأصل فكرة الزيادة والنقصان؛ مسألة اتفاقٍ بين مذهبه الاعتزالي، ومذهب أهل الحديث.

(٣) الانتصار، للعمراني (٣/ ٧٦٣)، وانظر أثرًا آخر حول هذه الفكرة (٣/ ٧٨٩) وتعليق المحقق، وقد يكون العمراني متأثرًا في هذا المثال بالغزالي. انظر: إحياء علوم الدين (١/ ١٢٠).

في اتجاهي التأثير والتأثر في وقت واحد؛ مثل المحرك (الدينامو)؛ يعطي الطاقة اللازمة (للحركة)، ويأخذ من هذه (الحركة) ما يبقيه قادرا علىٰ العطاء!!:

«وإذا قام بالقلب التصديق به والمحبة له: لزم ضرورة أن يتحرك البدن بموجَب ذلك من الأقوال الظاهرة والأعمال الظاهرة، فما يظهر علىٰ البدن من الأقوال والأعمال هو موجَب ما في القلب، ولازمه ودليله ومعلوله، كما أن ما يقوم بالبدن من الأقوال والأعمال له أيضًا تأثير فيما فىٰ القلب[1]؛ فكل منهما يؤثر في الآخر، لكن القلب هو الأصل والبدن فرع له، والفرع يستمد من أصله، والأصل يثبت ويقوىٰ بفرعه»[2].

وليس من شك في أن حال قلب المرء، صلاحًا أو فسادًا، ينعكس -ضرورة- علىٰ حال الجوارح[3]؛ «**فإنْ كان قلبُه سليمًا**، ليس فيه إلا محبة الله ومحبة ما يُحبه الله، وخشية الله وخشية الوقوع فيما يكرهه، صلحت حركاتُ الجوارح كلّها، ونشأ عن ذلك اجتناب المحرَّمات كلها، وتوقي الشبهات حذرًا مِنَ الوقوعِ في المحرَّمات.

وإن كان القلبُ فاسدًا، قدِ استولىٰ عليه اتِّباعُ هواه، وطلبُ ما يحبُّه، ولو كرهه الله، فسدت حركاتُ الجوارح كلِّها، وانبعثت إلىٰ كلِّ المعاصي والمشتبهات، بحسب اتِّباع هوىٰ القلب»[4].

وإذا كان النص الذي قدمناه للعمراني، في تحليلنا لهذه الفكرة، يعرض أحد وجهي هذه العلاقة، وهو أثر الفرع في أصله؛ فإنه يعود فيعرض للوجه الآخر من هذه العلاقة، في عبارةٍ ربما يعوزها ما يكفي، من التحرير لوضوح

---

(١) يصرح الغزالي بهذه الفكرة في الإحياء (١/ ١٢١).

(٢) مجموع فتاوىٰ ابن تيمية (٧/ ٥٤١)، وانظر حول هذه الفكرة عند ابن تيمية: التسعينية (٢/ ٦٧٢-٦٧٣)، الفتاوىٰ (١٠/ ٩٨)، شرح العقيدة الأصفهانية (١٣٧-١٤٣).

(٣) انظر -في هذا المعنىٰ- حديث النعمان بن بشير المعروف، وفيه: «**ألا وإنَّ في الجسدِ مُضغةً إذا صلَحتْ صلحَ الجسدُ كلُّه، وإذا فسدَت فسدَ الجسدُ كلُّه، ألا وهيَ القَلبُ**»، والحديث متفقٌ عليه. وانظر حول شرح هذه الجملة منه: جامع العلوم والحكم، لابن رجبٍ (١/ ١٩٧) وما بعدها.

(٤) جامع العلوم والحكم، لابن رجبٍ (١/ ١٩٧). وانظر حول أثر المعاصي في أعمال القلوب: الداء والدواء، لابن القيم (٩١) وما بعدها.

الفكرة، وهو أمر يمكننا أن نلحظه في غير موطن من كتابه؛ إلا أنها -علىٰ أية حال- تجمع، بين طرفي العلاقة المتبادلة بين التصديق والعمل:

«قال الله تعالىٰ: ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا ثُمَّ ٱهْتَدَىٰ﴾ [طه: ٨٢]، فثبت الإيمان بالتوبة، وهو الإقرار باللسان والتصديق بالقلب وبعمل الجوارح[١]، فإذا عبر بالإيمان عن تسليم القلب: فكأنه عبر عن ثمرة الإيمان، وإذا عبر بالإسلام عن تسليم اللسان والجوارح والقلب: كان جائزا، كما يطلق اسم الشجرة علىٰ الشجرة وثمرها»[٢].

---

(١) في الأصل: «وبعمل الشرائع في الجوارح»، والمثبت من نسخةٍ، كما أشار محقق الكتاب، وهي أظهر.

(٢) الانتصار (٣/ ٧٤٥)، وعلق عليه محققه بأن الصحيح أن عمل الجوارح ثمرة التسليم بالقلب..؛ ولم ينتبه إلىٰ طبيعة العلاقة التي أشرنا إليها.

خاتمة الدراسة

لقد كان من قَدَر هذه الدراسة أن تسبح ضد التيار الغالب في تأريخ المذهب الشافعي؛ وتتناول بالدرس والتحليل، ما أمكنها من تراث الشافعية السلفيين، الذي وصلنا، تراث متنوع في مجالاته، واهتماماته، نهض به الفقيه، والمحدث، والمفسر، والمتكلم، والأصولي، واللغوي، والصوفي؛ وكل هؤلاء ينتمون في فقههم إلىٰ المذهب الشافعي، وقد اجتهدنا في رصد عناصر الموقف السلفي في تراثهم، هذا عدا نصوصًا أخرىٰ نقلناها بالوساطة، لعلماء آخرين من الشافعية، لم نتمكن من الوقوف علىٰ تراثهم، حتىٰ الآن.

وقد كانت الدراسة تطمح في خطتها الأولىٰ، إلىٰ أن تبلغ بمدتها الزمنية: القرن الثامن الهجري، لتشتبك في تحليها لعناصر الموقف السلفي عند الشافعية، مع تلك المساحة الملتهبة بين الوجهتين: السلفية، والأشعرية، في القرن الثامن الهجري، حيث نهض شيخ الإسلام بدوره التجديدي، والتصحيحي، واستدعىٰ عمله الفذ: معارك طويلة، مع المدرسة الأشعرية، معارك علمية، حفظها لنا تراثه الألمعي، ومعارك لها، أيضًا، جانبها الاجتماعي، بلغ مداها: أن يسجن شيخ الإسلام، غير مرةٍ، بفتاوىٰ الفقهاء، المخالفين!!

وكان من قدر الله: أن التَفَّ حول شيخ الإسلام ابن تيمية، وتأَثَّرَ به، وانتصر لمنهجه، واختياراته: كوكبةٌ من تلامذته الشافعية، لعلَّ أبرزهم: ابنُ شيخ الحزَّامين، أحمد بن إبراهيم الواسطيُّ (ت: ٧١١هـ)، وعلم الدين البِرزاليُّ (ت: ٧٣٩هـ)، وجمال الدين المِزّيُّ (ت: ٧٤٢هـ)، وشمس الدين الذَّهبيُّ

(ت: ٧٤٨هـ)، وسراج الدين عمر بن عليٍّ البزّار (ت: ٧٤٩هـ)، وعماد الدين ابن كثير (ت: ٧٧٤هـ).

كان من طمع هذه الدراسة، في خطتها الأولىٰ، أن تبلغ تلك الدائرة الملتهبة، من صراع المذهبين: السلفي، وعلىٰ رأسه شيخ الإسلام، وتلامذته، والأشعري، وكان أهم أعلامه، وأبرز من أدار الصراع مع شيخ الإسلام، وحوله، من فقهاء الشافعية!!

فهل كانت هذه الكوكبة التي التفت حول ابن تيمية، من الشافعية، نتاجًا (تيميًّا) خالصًا، غيَّر لها أصولَها، وأزالها عما كان يطلبه منها (المذهب)؛ كما يحاول السُّبكيُّ أن يفهمنا؟!

أم كان لها من الأصول السلفية، والأسلاف الشافعية، ما يسمح لها بالأمرين: أن يبقوا شافعية، في فقههم، ثم يلتفوا حول شيخ الإسلام، وينصروه، وينتصروا لسلفيته؟!

لم يُسمح للدارسة في خطتها الأكاديمية، أن تمتد ذلك الزمان كله، وأَرْعَوا علىٰ صاحبها، وأشفقوا عليه، أن يَطْلح مع طول المسير، أو ينقطع به الطريق؛ وياليتهم ما فعلوا، وتركوه، وما اختار!!

وكان ذلك، مما طمع الباحث، أن يستدركه، في قابل الأيام؛ ولكن: هيهات...؛ فعسىٰ الله أن يقيض لذلك من يستدركه، ويكمل التنقيب عن تراث الشافعية السلفيين، في القرنين السابع والثامن الهجريين، علىٰ وجه الخصوص.

وكان من أهم نتائج تلك الرحلة من التراث الشافعي:

* أن المذهب الشافعي لم يكن حَكَرا علىٰ التيار الأشعري، الذي غلب عليه فيما بعد، بل ما زالت هنالك اتجاهات كلامية متعددة داخل المذهب، قبل ظهور المذهب الأشعري، وبعد ظهوره أيضًا.

* أن بعض هؤلاء الأعلام، كانت له إمامة المذهب في زمانه، كابن سريج وغيره، أو في بلاده، كالعمراني، الذي كان شيخ الشافعية في اليمن.

* أن الأصول التي اشترك في بحثها الفقه الشافعي، والكلام الأشعري، لم تكن تصدر عن وجهة فلسفية واحدة، بل رصدت الدراسة عددا من مظاهر الثنائية بين الفكرتين، حتىٰ ربما ظهرت هذه الثنائية في فكر شخص واحد.

* أن أصول الإمام الشافعي، الذي جمع بين الفقه والحديث، ومذهبه في تعظيم السنة، حتىٰ لقب ناصر السنة، كل ذلك يجعل اللائق بمذهبه المحافظة علىٰ مكانة الدليل السمعي فيه، وعدم إهدار دلالته، لأجل مقتضيات الدليل العقلي، هذا إذا قدرنا أن ثم تعارضا من الأساس.

* بنىٰ الإمام الشافعي مذهبه، علىٰ تعظيم السنة، والرد علىٰ من طعن في ثبوتها، أو حجيتها، بقواعد أخرىٰ خارجة عن فن الرواية، وهذا تنظير له أثره في الفكر الكلامي الذي ينبغي أن ينتمي إليه.

* كان المذهب الأشعري في صورته الأصلية، والتي يمثلها من تراث الإمام: الإبانة، والمقالات، ورسالة أهل الثغر؛ أقرب إلىٰ أصول الشافعي، وأصول أهل الحديث، وأما الصورة التي استقر عليها المذهب الاصطلاحي، آخر الأمر، فقد اختلفت مع الأصلين اللذين تنتمي إليهما: الأصل الشافعي، والأصل الأشعري (المذهب الشخصي).

* لم يمنع الانتماء الفقهي إلىٰ المذهب الشافعي، أن يختلف أصحابه كلاميًّا، وأن يحصل بينهم جدل وخصومات كلامية، كما يحدث بين المذاهب المختلفة، الأمر الذي يدل، مع كثير من الشواهد التي قدمناها، علىٰ انفكاك الجهة بين الوجهتين.

* تعددت مظاهر الخلاف بين الشافعية السلفيين، والأشاعرة، في المسائل التطبيقية التي اخترنا دراستها في الباب الثاني، فبعضها اختلفت فيه الوجهتان بين إثبات ونفي، كالعلو، والصفات الخبرية، وبعضها اختلفت فيها الوجهتان في المفهوم والشروط، بعد الاتفاق علىٰ أصل الإثبات، كالكلام والرؤية.

* ولقد بدا للباحث أثناء هذه الدراسة، أنه من الخطأ له أن يهمل المصادر المتنوعة للمادة الكلامية، والتي قد تسعفنا بسد ثغرة عجزت عنها الكتب الكلامية المتخصصة، إما بالنسبة لشخص واحد، وإما بالنسبة للرؤية العامة لتراث المذهب.

* إن هذه الدراسة تبقىٰ لبنة واحدة في سبيل هذا الهدف الذي أملته، وهي تحتاج بعد ذلك إلىٰ بحث آخر عن تراث من وصفتهم المصادر التاريخية بأنهم من

السلفيين، من أصحابنا الشافعية الذين نؤرخ لهم، لإكمال ما عساه فاتها من ذلك.

* ثم هي -أيضًا- في حاجةٍ إلىٰ إعادة قراءة لتراث هؤلاء السلفيين الذي أرخت لهم داخل الإطار العام للاتجاه السلفي عند الشافعية، بحيث تنظر القراءة الجديدة بعين الاعتبار إلىٰ هذين الجانبين في الشخص: شافعيته، ومدىٰ تأثير ذلك علىٰ أصوله، ووجهته السلفية، وعلاقة ذلك بالتيار الأشعري المشهور في المذهب.

* وإذا كانت هذه الدراسة قد أرخت لاتجاه آخر داخل المذهب، فمن الممكن تطبيق هذه المنهجية في دراسة تراث الشافعية من المعتزلة، ومدىٰ علاقة الانتماء الفقهي بالمذهب الكلامي في هذا التراث.

* وإذا قدر لهذه الدراسات التكميلية في داخل المذهب الشافعي، أن تلقىٰ قبولًا واستعدادا لدىٰ الدارسين، فإن هذا المشروع يبقىٰ لاكتماله أمران، ليسا بأقل أهمية مما قدمنا:

* الأول: إعادة رصد تراث السلفيين خارج المذهب الشافعي الذي أرَّخْنا له، وخارج المذهب الحنبلي الذي اشتهر أصحابه به، ولقد يبدو أن تراث المالكية هنا سوف يكون مرشحا أكثر للنهوض به أول مرة، وإن كنا نأمل ألا نعدم في التراث الحنفي مادة كافية لمثل هذه الدراسة، وإن تكن أقل حجما، فيما نتوقع، علىٰ كل حال.

* والأمر الثاني فيما هاهنا، أن يعكس وجهة هذه الدراسة، فتنهض دراسة أخرىٰ برصد الأثر الأشعري، أو الاتجاه الأشعري داخل المذهب الحنبلي، حتىٰ وإن لم نجد من ينتمي صراحة للأشعرية كمذهب، فلا أقل من أن يرصد عناصر الموقف الأشعري والتي انتقلت إلىٰ عدد غير قليل من متكلمي الحنابلة، حتىٰ من الذين يصرحون بالرد علىٰ الأشعرية، وتلك قضية قد مر بنا نظائر لها في هذه الدراسة، في تجليات التأثير والتأثر.

* وأخيرًا، فإن إعادة قراءة هذا التراث كله، وفق ما أشرنا إليه من العلاقات والأصول المنهجية، ورصد عوامل التأثير والتأثر المتبادل بين هذه

الاتجاهات، لا شك أنه كفيل بإثراء البحث المنهجي الجاد، ولعله أن يمدنا بأصولٍ جديدةٍ، للحوار الداخلي، أو علىٰ الأقل: أن يوضِّح لنا ما كان خافت المرأىٰ في هذا الصدد.

واللهَ أسألُ أن يكتب لي السداد والقبول، في القول والعمل، وأن يستعملني حيث يحبُّ مني؛

﴿رَبِّ أَوْزِعْنِيٓ أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ ٱلَّتِيٓ أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَٰلِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَٰلِحًا تَرْضَىٰهُ وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِيٓ إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّي مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [الأحقاف: ١٥].

وصلِّ اللهمَّ، وسلِّم، وبارك، علىٰ نبيِّنا محمَّدٍ، وعلىٰ آله وصحبه أجمعين.

مـراجـع الـدراسـة

١- آداب الشافعي ومناقبه، ابن أبي حاتمٍ الرازي، ت: عبد الغني عبد الخالق، ط٣، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤٢١هـ.

٢- الآداب الشرعية والمنح المرعية، ابن مفلح الحنبلي، ت: شعيب الأرناؤوط، وعمر القيام، ط ١، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٩م.

٣- الإبانة عن أصول الديانة، الأشعري، ت: د. فوقية حسين محمود، ط١، دار الأنصار، القاهرة، ١٩٧٧م/ نسخة أخرىٰ: ت: محب الدين الخطيب، ط٣، المكتبة السلفية، القاهرة.

٤- الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية، ابن بطة الحنبلي، ت: رضا معطىٰ وآخرين، دار الراية، الرياض. (صدر في أجزاء ما بين ١٤٠٩هـ و١٤١٨هـ).

٥- إبطال التأويلات، أبو يعلىٰ الحنبلي، ت: محمد الحمود النجدي، دار إيلاف، الكويت.

٦- أبكار الأفكار، سيف الدين الآمدي، ت: د. أحمد محمد المهدي، دار الكتب، القاهرة، ٢٠٠٢م.

٧- ابن سينا بين المتكلمين والفلاسفة، د. حمودة غرابة، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، ١٣٧٢هـ.

٨- ابن تيمية السلفي، د. محمد خليل هراس، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٤هـ.

٩- ابن رشد وفلسفته الدينية، د. محمود قاسم، ط٣، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٩م.

١٠- الإبهاج شرح المنهاج، تاج الدين السُّبكيُّ، ت: د. شعبان إسماعيل، ط١، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة. ١٤٠١هـ.

١١- أبو الفرج ابن الجوزي وآراؤه الكلامية والأخلاقية، د. آمنة نصير، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٧م.

١٢- إثبات صفة العلو، ابن قدامة، ت: بدر البدر، ط١، الدار السلفية، الكويت، ١٤٠٦هـ.

١٣- اجتماع الجيوش الإسلامية علىٰ غزو المعطلة والجهمية، ابن القيم، دار الفكر، القاهرة، ١٩٨١م.

١٤- إجمال الإصابة في أقوال الصحابة، الحافظ صلاح الدين العلائي، ط١، مركز المخطوطات والتراث، الكويت، ١٤٠٧هـ.

١٥- أحاديث في ذم الكلام وأهله، أبو الفضل المقرئ، ت: د. ناصر الجديع، ط١، دار أطلس، الرياض، ١٤١٧هـ.

١٦- أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، المقدسي، محمد بن أحمد، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٣م.

١٧- الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، نشرة زكريا علىٰ يوسف، القاهرة.

١٨- الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين الآمدي، تعليق عبد الرزاق عفيفي، ط٢، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٢م.

١٩- إحياء علوم الدين (حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد، ت ٥٠٥هـ)، دار الفكر العربي، القاهرة.

٢٠- الاختلاف في اللفظ والرد علىٰ الجهمية والمشبهة - ابن قتيبة (أبو عبد الله محمد بن مسلم، ت ٢٧٦هـ)، ت: عمر محمود أبو عمر، ط١، دار الراية، الرياض، ١٤١٢هـ.

٢١- الأربعين في أصول الدين، الرازي، ت: د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٨٦م.

٢٢- الأربعين في صفات رب العالمين، شمس الدين الذَّهبيُّ، ت: عبد القادر عطا صوفي، ط١، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ١٤١٣هـ.

٢٣- أرسطو عند العرب، د. عبد الرحمن بدوي، ط٢، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٨م.

٢٤- إرشاد الثقات إلىٰ اتفاق الشرائع علىٰ التوحيد والمعاد والنبوات، الإمام الشوكاني، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٤م.

٢٥- إرشاد الفحول إلىٰ تحقيق الحق من علم الأصول، الشوكاني، ط١، مصطفي الحلبي، القاهرة، ١٣٥٦هـ.

٢٦- الإرشاد إلىٰ قواطع الأدلة، الجويني، ت: أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت.

٢٧- أزمة الضمير الأوروبي، بول هازار، ترجمة: محمد غلاب، ط٢، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٥م.

٢٨- أساس التقديس، الرازي ت: د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٤٠٦هـ.

٢٩- الاستشراق، إدوارد سعيد، ترجمة: د. محمد عناني، ط١، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٦م.

٣٠- الاستقامة، ابن تيمية، ت: د. محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، القاهرة.

٣١- الأسماء والصفات، الإمام البيهقي ت: عبد الله الحاشدي، ط١، مكتبة السوادي، جدة، ١٤١٣هـ.

٣٢- الأسنىٰ شرح أسماء الله الحسنىٰ، أبو عبد الله القرطبي، ت: د. محمد حسن جبل، ط١، مكتبة الصحابة، مصر، ١٤١٦هـ.

٣٣- الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، ت: د. سليمان دنيا، ط٣، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٣م.

٣٤- الإشارة إلىٰ مذهب أهل الحق، أبو إسحاق الشِّيرازيُّ، ت: د. محمد الجليند، المجلس الأعلىٰ للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٤٢٠هـ.

٣٥- الأشعري، د. حمودة غرابة، مطبعة الخانجي، القاهرة.

٣٦- الاصطلام في الخلاف بين الإمامين الشافعي وأبي حنيفة، أبو المظفَّر السَّمْعانيّ، ت: د. نايف بن نايف العمري، ط١، دار المنار، القاهرة، ١٩٩٢م.

٣٧- أصل السنة واعتقاد الدين، ابن أبي حاتم الرازي، ت: محمد عُزير شمس - ضمن مجموعة روائع التراث، ط١، الدار السلفية، الهند، ١٤١٢هـ.

٣٨- أصول الدين، عبد القاهر البغدادي، ط١، اسطنبول، ١٣٤٦هـ.

٣٩- أصول الدين عند الإمام الطبري، طه محمد نجا رمضان، ط١، دار الكيان، الرياض، ١٤٢٦هـ.

٤٠- أصول السُّنَّة، ابن أبىٰ زمنين المالكي، ت: عبد الله البخاري، ط١، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة النبوية، ١٤١٥هـ.
٤١- الأضحوية، ابن سينا، ت: د. حسن عاصي، ط١، المؤسسة الجامعية للدارسات، بيروت، ١٤٠٣هـ.
٤٢- اعتقاد الإمام الشافعي، للهكاري، ت: د. عبد الله البراك، ضمن مجموع ثلاث رسائل، ط١، دار الوطن، الرياض، ١٤١٩هـ.
٤٣- اعتقاد أهل السنة، أبو بكر الإسماعيلي، ت: جمال عزون، ط١، دار ابن حزم، الرياض، ١٤٢٠هـ.
٤٤- اعتقاد أهل السنة والجماعة، عدي بن مسافر الهكاري، ت: محمد إلياس العدواني، إبراهيم النعمة، رئاسة ديوان الأوقاف، العراق، ١٣٩٥هـ.
٤٥- اعتقاد أبي عبد الله الزبيري (شرح الإيمان والإسلام وذكر الفرق والرد عليهم)، انظر: الجامع في عقائد ورسائل أهل السنة.
٤٦- الاعتقاد علىٰ مذهب السلف، الإمام البيهقي، ت: فريح البهلال، ط٢، إدارة البحوث العلمية والإفتاء، السعودية، ٢٠٠٣م.
٤٧- الاعتقادات، الراغب الأصفهاني، ت: شمران العجلي، ط١، مؤسسة الأشرف، بيروت، ١٩٨٨م.
٤٨- الأعلام، خير الدين الزركلي، ط١٤، ١٩٩٩م.
٤٩- أعلام الحديث، أبو سليمان الخطابي، ت: د. محمد بن سعد آل سعود ط١، مركز إحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرىٰ، مكة المكرمة، ١٤٠٩هـ
٥٠- أعلام الهدىٰ وعقيدة أرباب التقىٰ، أبو حفص السهروردي، ت: د. الطبلاوي محمود سعد، ط١، مطبعة الأمانة، القاهرة، ١٤٢٤هـ.
٥١- الإعلام بمناقب الإسلام، أبو الحسن العامري، ت: د. أحمد عبد الحميد غراب، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٧م.
٥٢- الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ.
٥٣- إلجام العوام عن علم الكلام، الغزالي، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ١٤١٨هـ.
٥٤- الإلهيات من الشفا، ابن سينا، ت: آية الله حسن زاده، ط١، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الرسمي، إيران، ١٤١٨هـ.

٥٥- أليس الصبح بقريب، محمد الطاهر بن عاشور، ط٢، دار السلام، القاهرة، ١٤٢٨هـ.
٥٦- الأم، الإمام الشافعي، ت: د. رفعت فوزي، ط٢، دار الوفاء، مصر، ١٤٢٥هـ.
٥٧- الإمام الشافعي وعلم الكلام، د. ربيع محمد جوهري، ط١، دار الطباعة المحمدية، ١٤٠٧هـ.
٥٨- الإمتاع والمؤانسة، أبو حيان التوحيدي، ت: أحمد أمين، وأحمد الزين، سلسلة الذخائر رقم ٨٣، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مصر، ٢٠٠٢م.
٥٩- الآمدي وآراؤه الكلامية، د. حسن الشافعي، ط١، دار السلام، القاهرة، ١٤١٨هـ.
٦٠- الأمر والنهي علىٰ معنىٰ مذهب الشافعي، إسماعيل بن يحيىٰ المزني، ت: عبد الواحد جهداني، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠١٤م
٦١- الانتصار في الرد علىٰ المعتزلة القدرية الأشرار، العمراني، ت: سعود بن عبد العزيز الخلف، ط١، أضواء السلف، الرياض، ١٩٩٩م.
٦٢- الانتصار لأصحاب الحديث -فصول مختارة منه-، الإمام أبو المظفَّر السَّمْعانيّ جمع وتحقيق د. محمد بن حسين الجيزاني، ط١، أضواء المنار، المدينة المنورة، ١٩٩٦م.
٦٣- الانتصار والرد علىٰ ابن الراوندي الملحد، أبو الحسين الخياط، تقديم محمد حجازي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ١٩٨٨م.
٦٤- الانتصاف، لابن المُنَيِّر، حاشية الكشاف للزمخشري، ت: مصطفي حسين أحمد، دار الريان، القاهرة، ١٤٠٧هـ.
٦٥- الأنساب، أبو سعد السَّمْعانيُّ، ت: عبد الله البارودي، دار الفكر، بيروت.
٦٦- الإنسان ذلك المجهول، ألكسيس كاريل، ترجمة شفيق أسعد فريد، ط٤، مكتبة المعارف، بيروت، ١٤٠٥هـ.
٦٧- إنسانية الإنسان، رالف برتون بري، ترجمة: سلمىٰ الخضراء الجيّوسي، مكتبة المعارف، بيروت، ١٩٦١م.
٦٨- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، علاء الدين المرداوي، ط١، دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ.

٦٩- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به (رسالة الحُرَّة)، الباقلاني، ت: محمد زاهد الكوثري، ط٣، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٩٣م.

٧٠- إيثار الحق علىٰ الخلق، ابن الوزير اليماني، دار الكتب العلمية، بيروت.

٧١- إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، بدر الدين ابن جماعة، ت: وهبي سليمان الألباني، ط١، دار السلام، القاهرة، ١٤١٠هـ.

٧٢- إيضاح المحصول من برهان الأصول، المازري، ت: د. عمار طالبي، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ٢٠٠١م.

٧٣- الإيضاح في أصول الدين، ابن الزاغوني، ت: عصام السيد محمود، ط١، مركز الملك فيصل للبحوث، الرياض، ١٤٢٤هـ.

٧٤- إيقاظ الفطرة لمراجعة الفكرة، للصنعاني، ت: محمد صبحي حلاق، ط١، دار ابن حزم، بيروت، ١٤٢٠هـ.

٧٥- البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين الزركشي، تحرير د. عبد الستار أبو غدة وآخرين، ط٢، وزارة الأوقاف، الكويت ١٤١٣هـ.

٧٦- البداية والنهاية، الحافظ ابن كثير، ت: د. أحمد أبو ملحم وآخرين، ط٤ دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ.

٧٧- البرهان الساطع في إثبات الصانع وجميع ما جاءت به الشرائع، ابن الوزير اليماني، ت: مصطفىٰ عبد الكريم الخطيب، ط١، دار المأمون، دمشق، ١٩٩٨م.

٧٨- البرهان في أصول الفقه، الجويني، ت: د. عبد العظيم الديب، ط١، دار الوفاء، المنصورة، ١٩٩٢م.

٧٩- البرهان في بيان القرآن، ابن قدامة، ت: د. سعود الفنيسان، نشرت ضمن العدد (١٩) من مجلة البحوث الإسلامية، الرئاسة العامة للإفتاء، السعودية، ١٤٠٧هـ.

٨٠- البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة.

٨١- البصائر النصيرية في علم المنطق، نصير الدين الطوسي، ت: الشيخ محمد عبده، مكتبة صبيح، القاهرة.

٨٢- البصائر والذخائر، أبو حيان التوحيدي، ت: د. وداد القاضي، ط١، دار صادر، بيروت.

٨٣- بغداد، لأبي الفضل أحمد بن طاهر، ابن طيفور، ت: محمد زاهد الكوثري، ط٢، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤١٥هـ.

٨٤- بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ابن تيمية، ت: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، مؤسسة قرطبة، القاهرة.

٨٥- بيان تلبيس الجهمية، طبعة أخرىٰ كاملة من الكتاب، ت: مجموعة من الباحثين، ط١، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، المدينة المنورة، ١٤٢٦هـ.

٨٦- البيان شرح المهذب، للعمراني، ت: قاسم النوري، ط٢، دار المنهاج، جدة، ١٤٢١هـ.

٨٧- تاج العروس من جواهر القاموس، مرتضىٰ الزبيدي، ت: لفيف من الباحثين، ط١، وزارة الإعلام، الكويت.

٨٨- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، الإمام الذَّهبيُّ، ت: د. عمر عبد السلام تدمري، ط١، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٧م.

٨٩- تاريخ الجهمية والمعتزلة - القاسمي (محمد جمال الدين القاسمي الدمشقي ت ١٣٣٢هـ)، ط٣ مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٥هـ.

٩٠- تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، محمد علي أبو ريان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٦م.

٩١- تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، ط٦، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٩م.

٩٢- تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث (الفلسفة الحديثة)، برتراند رسل، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧م.

٩٣- تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ط٢، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٦م.

٩٤- تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ت: د. بشار عواد، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ٢٠٠١م.

٩٥- تأويل الأحاديث المشكلة، ابن مهدي، ت: عبد الحميد أحمد الغمري، رسالة ماجيستير، كلية دار العلوم، ١٤٢٠هـ.

٩٦- تأويل مختلف الحديث، ابن قتيبة، ت: عبد القادر عطا، ط١، دار الكتب الإسلامية، القاهرة، ١٤٠٢هـ.

٩٧- تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، ت: السيد أحمد صقر، ط٢، دار التراث، القاهرة، ١٩٧٣م.

٩٨- التبصرة في أصول الفقه، الشِّيرازيُّ، ت: د. محمد حسن هيتو، ط١، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٣م.
٩٩- التبصير في الدين، أبو المظفَّر الإسفراييني، ت: كمال يوسف الحوت، ط١، عالم الكتب، ١٩٨٣م.
١٠٠- التبصير في معالم الدين، ابن جرير الطبري، ت: علىٰ بن عبد العزيز الشبل، ط١، دار العاصمة، الرياض، ١٤١٦هـ.
١٠١- تبيين كذب المفتري فيما نسب إلىٰ الإمام أبي الحسن الأشعري، الحافظ ابن عساكر الدمشقي، ط٣، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٤م.
١٠٢- تثبيت حجية خبر الواحد، أحمد عادل الغريب، ط١، مركز تكوين، السعودية، ١٤٣٧هـ
١٠٣- تثبيت دلائل النبوة، القاضي عبد الجبار، ت: د. عبد الكريم العثمان، دار المصطفي، القاهرة، ٢٠٠٦م.
١٠٤- التجسيم عند المسلمين، د. سهير مختار، ط١، المؤلفة، ١٩٧١م.
١٠٥- تحريم نكاح المتعة، نصر المقدسي، ت: حماد الأنصاري، ط١، دار التراث، المدينة المنورة، ١٤٠٨هـ.
١٠٦- تحقيق ما للهند من مقولة، مقبولة في العقل أو مرذولة، للبِيروني، ط مصورة ضمن سلسلة الذخائر، رقم (١٠٩)، عن ط الهند (١٩٥٨).
١٠٧- التدمرية، ابن تيمية، ت: محمد بن عودة السعوىٰ، ط١، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٤٠٦هـ.
١٠٨- ترجيح أساليب القرآن علىٰ أساليب اليونان، ابن الوزير، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٤م.
١٠٩- تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، ابن سينا، ط١، المطبعة الهندية بالموسكي، القاهرة، ١٣٢٦هـ.
١١٠- التسعينية، ابن تيمية، ت: د. محمد بن إبراهيم العجلان، ط١، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤٢٠هـ.
١١١- تشكيل العقل الحديث، كرين برينتون، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، رقم ٨٢، الكويت، ١٤٠٥هـ.
١١٢- تطور الفكر الفلسفي في إيران، د. محمد إقبال، ترجمة: د. حسن الشافعي، د. محمد السعيد، ط١، الدار الفنية للنشر، ١٩٨٩م.

١١٣- تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، يوسف احنانة، وزارة الأوقاف، المغرب، ١٤٢٤هـ.

١١٤- التعرف إلىٰ مذهب أهل التصوف، أبو بكر الكلاباذي، ت: محمود أمين النواوي، ط٢، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠٠هـ.

١١٥- تعظيم قدر الصلاة، محمد بن نصرٍ المروزي، ت: د. عبد الرحمن عبد الجبار الفريوائي، ط١، مكتبة الدار، المدينة المنورة، ١٤٠٦هـ.

١١٦- تفسير ابن كثير (تفسير القرآن العظيم) - ابن كثير (إسماعيل بن كثير، الحافظ عماد الدين أبو الفداء الدمشقي، ت٧٧٤هـ)، ط دار التراث، القاهرة.

١١٧- تفسير البغوي، ت: خالد عبد الرحمن العك، ط١، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٦هـ/ طبعة أخرىٰ: ت: محمد عبد الله النمر وآخرين، ط٤، دار طيبة، الرياض، ١٤١٧هـ.

١١٨- تفسير السَّمْعانيّ، أبو المظفَّر السَّمْعانيّ ت: ياسر إبراهيم، وغنيم عباس ط١، دار الوطن، الرياض، ١٩٩٧م.

١١٩- التفسير السياسي للإسلام، أبو الحسن الندوي، دار آفاق الغد، القاهرة، ١٩٨٠م.

١٢٠- تفسير الطبري، ت: محمود محمد شاكر، راجعه وخرج أحاديثه: أحمد محمد شاكر، ط ٢، دار المعارف بالقاهرة، ١٩٦٦م.

١٢١- تفسير القرطبي الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله القرطبي، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية، ط٢، ١٩٥٢م.

١٢٢- تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، الراغب الأصفهاني، ت: د. عبد المجيد النجار، ط١، دار الغرب، بيروت، ١٤٠٨هـ.

١٢٣- التقريب لحد المنطق، ت: د. إحسان عباس - ضمن رسائل ابن حزم، ط١، المؤسسة العربية للدراسات، ١٤٠١هـ.

١٢٤- التقريب والإرشاد، الباقلاني، ت: د. عبد الحميد أبو زنيد، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٣م.

١٢٥- تلقيح الفهوم، في صيغ العموم، صلاح الدين العلائي، ت: د. عبد الله آل الشيخ، ط١، خاصة بالمحقق، ١٩٨٣م.

١٢٦- التمهيد، شرح الموطأ، أبو عمر ابن عبد البر، ط مرتبة علىٰ أبواب الموطأ، ت: أسامة إبراهيم، حاتم أبو زيد، ط٣، الفاروق الحديثة، القاهرة، ٢٠٠٤م.

١٢٧- التمهيد في الرد علىٰ الملحدة والمعطلة، الباقلاني، ت: محمود الخضيري ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة.

١٢٨- التمهيد، طبعة أخرىٰ، ت: الأب، رتشرد يوسف مكارثي، المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٥٧م.

١٢٩- تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، الشيخ مصطفي عبد الرازق، ط١ مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ٢٠٠٥م.

١٣٠- التنبيه علىٰ الأسباب التي أوجبت الخلاف بين المسلمين، ابن السِّيْد البَطَلْيَوْسيّ، ت: د. أحمد حسن كحيل، د. حمزة النشرتي، ط٢، ١٩٨٢م.

١٣١- التنبيه والرد علىٰ أهل الأهواء والبدع، أبو الحسين الملطىٰ، تعليق محمد زاهد الكوثري، طبعة مصورة، ١٩٩١م.

١٣٢- تهافت التهافت، ابن رشد، ت: د. سليمان دنيا، ط٣، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٠م.

١٣٣- تهافت الفلاسفة، الغزالي، ت: د. سليمان دينا، ط٤، دار المعارف، القاهرة.

١٣٤- تهذيب الأسماء واللغات، الإمام النَّوويُّ، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٣٥- تهذيب التهذيب، الحافظ ابن حجر، ط٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٩٣م.

١٣٦- تهذيب اللغة، الأزهري، ت: عبد السلام هارون وآخرين، الدار المصرية للتأليف، ١٣٨٤هـ

١٣٧- توالي التأسيس بمعالي ابن إدريس، الحافظ ابن حجر، ت: عبد الله القاضي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٦هـ.

١٣٨- توضيح المشتبه، ابن ناصر الدين الدمشقي، ت: محمد نعيم العرقسوسي، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٤هـ.

١٣٩- جامع الرسائل، ابن تيمية، ت: محمد رشاد سالم، ط٢، مطبعة المدني، القاهرة، ١٤٠٥هـ.

١٤٠- جامع العلوم والحكم، ابن رجب الحنبلي، ت: طارق عوض الله، ط١، دار ابن الجوزي، السعودية، ١٤١٥هـ.

١٤١- جامع المسائل، ابن تيمية، ت: محمد عزير شمس، ط١، دار عالم الفوائد، السعودية، ١٤٢٤هـ.

١٤٢- جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر، ت: أبو الأشبال الزهيري، مكتبة التوعية، القاهرة، ٢٠٠٥م.
١٤٣- الجامع في السنن والآداب، ابن أبي زيد القيرواني، ت: محمد أبو الأجفان، عثمان بطيخ، ط٢، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣م.
١٤٤- الجامع في عقائد أهل السنة والأثر، عادل بن عبد الله الحمدان، ط٢، دار المنهاج القويم، الرياض، ١٤٣٧هـ.
١٤٥- جزء في أصول الدين، أبو العباس بن سريج، ت: د. وليد العلي، نشر ضمن العدد (٦٨) من مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، الكويت، ١٤٢٨هـ.
١٤٦- جزء في الأصول (مسألة القرآن) أبو الوفاء ابن عقيل الحنبلي، ت: د. سليمان العمير، ط١، دار السلام، الرياض، ١٤١٣هـ.
١٤٧- جماع العلم، الشافعي، ت: أحمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، ١٣٥٩هـ.
١٤٨- جواب الاعتراضات المصرية علىٰ الفتوىٰ الحموية، لشيخ الإسلام ابن تيمية، ت: محمد عزير شمس، ط١، عالم الفوائد، مكة المكرمة، ١٤٢٩هـ.
١٤٩- الجيش والكمين لقتال من كفر عامة المسلمين، محمد شقرون الوهراني، ط١، دار الصحابة، طنطا، ١٩٩٢م.
١٥٠- حاشية العطار علىٰ جمع الجوامع، الشيخ حسن العطار، دار الفكر، بيروت.
١٥١- حاشية جلبي علىٰ شرح المواقف، الملا حسن جلبي، (انظر: شرح المواقف).
١٥٢- حاشية علىٰ شرح أم البراهين للسنوسي، محمد بن عرفة الدسوقي، مصطفي الحلبي، القاهرة، ١٣٥٨هـ.
١٥٣- الحافظ أبو طاهر السلفي، د. حسن عبد الحميد صالح، ط١، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩٧هـ.
١٥٤- الحجة علىٰ تارك المحجة، محمد بن طاهر المقدسي، ت: د. عبد العزيز السدحان، ط ١، دار عالم الكتب، الرياض، ١٤٢٩هـ.
١٥٥- الحجة علىٰ تارك المحجة -النسخة المختصرة- نصر بن إبراهيم المقدسي، ت: د. محمد إبراهيم هارون، ط١، دار أضواء السلف، الرياض، ١٤٢٥هـ.
١٥٦- الحجة في بيان المحجة، وشرح عقيدة أهل السنة، أبو القاسم الأصبهاني، ت: محمد بن ربيع المدخلي، د. محمد أبو رحيم، ط٢، دار الراية، الرياض، ١٩٩٩م.

١٥٧- الحديث والمحدثون، الشيخ محمد محمد أبو زهو، مطبعة مصر، القاهرة، ١٣٧٨هـ.

١٥٨- الحضارة الإسلامية في القرن الرابع، آدم متز، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط٣، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٧م.

١٥٩- حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، العقاد، دار الإسلام، القاهرة، ١٩٧٢م.

١٦٠- حكمة الغرب، برتراند رسل، ترجمة: د. فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، العددان (٦٢، ٧٢)، الكويت، ١٤٠٣، ١٤٠٤هـ.

١٦١- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم الأصفهاني، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٢م.

١٦٢- الحيدة، عبد العزيز بن يحيىٰ الكناني، ت د. جميل صليبا ط٢، دار صادر، بيروت/ نسخة أخرىٰ: ت: قصي محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٩٩٣م.

١٦٣- الحيوان، أبو عثمان الجاحظ، ت: عبد السلام هارون، تصوير الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٤م.

١٦٤- الخطط المقريزية، تقي الدين المقريزي، ط٢، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ١٩٨٧م.

١٦٥- خلق أفعال العباد - البخاري، ت: سالم عبد الهادي، محمد السعيد بسيوني، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٢م.

١٦٦- الداء والدواء، ابن القيم، ت: علىٰ حسن عبد الحميد، ط ٣، دار ابن الجوزي، السعودية، ١٤١٩هـ.

١٦٧- درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ت: د. محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.

١٦٨- دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، د. حسام الدين الألوسي، دار الشؤون الثقافية، بيروت، ١٩٩٥م.

١٦٩- دفع شبه التشبيه، ابن الجوزي، ت: محمد زاهد الكوثري، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٤١٢هـ.

١٧٠- دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ت: محمود شاكر، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠م.

١٧١- الدلائل والاعتبار علىٰ الخلق والتقدير، أبو عثمان الجاحظ، ت: مجدي فتحي السيد، ط١، دار الصحابة، طنطا، ١٩٩٢م.

١٧٢- دلالة الحائرين، موسىٰ بن ميمون، ت: حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

١٧٣- الدليل النقلي في الفكر الكلام، د. أحمد قوشتي، ط١، الجمعية العلمية السعودية للدراسات الفكرية المعاصرة، ١٤٣٥هـ.

١٧٤- الدين، محمد عبد الله دراز، ط٢، دار القلم، الكويت، ١٩٧٠م.

١٧٥- ذم التأويل، ابن قدامة، ت: بدر بن عبد الله البدر، ط١، دار الفتح، الشارقة، ١٤١٤هـ.

١٧٦- ذم الكلام وأهله، أبو إسماعيل الهروي الأنصاري، ت: عبد الله بن محمد بن عثمان الأنصاري، ط١ مكتبة الغرباء، المدينة المنورة، ١٩٩٨م.

١٧٧- ذيل طبقات الحنابلة، ابن رجب الحنبلي، ت: د. عبد الرحمن العثيمين، ط١، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٤٢٥هـ.

١٧٨- رد الإمام الدارمي علىٰ بشر المريسي، الدارمي، ت: محمد حامد الفقىٰ، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٧٩- رد الإمام الدارمي، نسخة أخرىٰ بعنوان: نقض الإمام أبي سعيد. . ، ت: د. رشيد بن حسن الألمعي، ط١، مكتبة الرشد، ١٩٩٨م، وفي مواضع قليلة استعنت بطبعة أضواء السلف، ت: منصور السماري.

١٨٠- رد المختار علىٰ الدر المختار، العلامة ابن عابدين، ت: عادل عبد الموجود، علىٰ معوض، ط١، دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م.

١٨١- الرد علىٰ الجهمية، الدارمي، ت: بدر عبد الله البدر، ط٢، دار ابن الأثير، الكويت، ١٤١٦هـ.

١٨٢- الرد علىٰ الجهمية، عثمان بن سعيد الدارمي، ت: بدر بن عبد الله البدر، ط٢، دار ابن الأثير، الكويت، ١٩٩٥م.

١٨٣- الرد علىٰ الجهمية، لابن منده، ت: د. علي الفقيهي، ط٣، مكتبة الغرباء، المدينة المنورة، ١٤١٤هـ.

١٨٤- الرد علىٰ الزنادقة والجهمية، الإمام أحمد بن حنبل، ت: دغش بن شبيب العجمي، ط١، غراس للنشر، الكويت، ٢٠٠٥م.

١٨٥- الرد علىٰ الشاذلي، ابن تيمية، ت: علي العمران، ط١، عالم الفوائد، مكة المكرمة، ١٤٢٩هـ.
١٨٦- الرد علىٰ المنطقيين، ابن تيمية، ت: عبد الصمد شرف الدين، ط٢، إدارة ترجمان السنة، باكستان، ١٩٧٦م.
١٨٧- رسائل الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، ت: عبد السلام هارون، ط١، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٧٩م.
١٨٨- الرسالة، الإمام الشافعي ت: أحمد محمد شاكر، ط٢، دار التراث، القاهرة، ١٣٩٩هـ.
١٨٩- رسالة التوحيد، الإمام محمد عبده، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة صبيح، القاهرة، ١٣٨٦هـ.
١٩٠- رسالة الحافظ محمد بن عبد الواحد الدقاق، ت: د.عبد الرحمن قايد، ط١، المكتب الإسلامي بيروت، ١٤٣٥هـ
١٩١- رسالة السجزي إلىٰ أهل زبيد، أبو نصر السجزي، ت: محمد باكريم، ط١، دار الراية، الرياض، ١٤١٤هـ.
١٩٢- الرسالة العرشية، ابن سينا، ت: د. إبراهيم هلال، سلسلة دراسات في الإسلام، رقم (٢).
١٩٣- الرسالة المدنية، ابن تيمية، ت: الوليد بن عبد الرحمن الفريان، ط١، دار طيبة، الرياض، ١٤٠٨هـ.
١٩٤- الرسالة النيروزية، ابن سينا، ت: عبد السلام هارون، ضمن نوادر المخطوطات، ط سلسلة الذخائر، رقم (٧١)، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠١م.
١٩٥- رسالة أهل الثغر، الأشعري، ت: د. محمد السيد الجليند، سلسلة التراث السلفي، مطبعة التقدم، ١٩٨٧م.
١٩٦- رسالة في الذب عن أبي الحسن الأشعري، ابن درباس، ط ضمن مجموع، دائرة المعارف النظامية، الهند، ١٣٢١هـ.
١٩٧- الروض الباسم، ابن الوزير اليماني، الرئاسة العامة لإدارة البحوث والإفتاء، السعودية، ١٩٨٣م.
١٩٨- روضة الطالبين وعمدة المفتين، الإمام النَّوويُّ، ط٣، المكتب الإسلامي بيروت، ١٩٩١م.
١٩٩- روضة الناظر، مع شرح ابن بدران، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٠٠- زاد المعاد، ابن القيم، ت: شعيب الأرناؤوط، وعبد القادر الأرناؤوط، ط١٥، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٧م.

٢٠١- الزينة في المصطلحات الإسلامية العربية، أبو حاتم، أحمد بن حمدان الرازي الإسماعيلي، ت: حسين بن فيض الله الهمداني، مطبعة الرسالة، القاهرة، ١٩٥٦م.

٢٠٢- سراج المريدين في سبيل الدين، أبو بكر ابن العربي، ت: د. عبد الله التوراتي، ط١، دار الحديث الكتانية، المغرب، ٢٠١٧م.

٢٠٣- سلاسل الذهب، الزركشي، ت: د. محمد المختار الشنقيطي، ط١، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ١٩٩٠م.

٢٠٤- السنة، عبد الله ابن الإمام أحمد، ط٢، الدار العلمية، الهند، ١٤٠٤هـ.

٢٠٥- السنة، محمد بن نصرٍ المروزي، ت: سالم أحمد السلفي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٩٨٨م.

٢٠٦- سنن ابن ماجه، الإمام ابن ماجه، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الريان التراث.

٢٠٧- سنن الترمذي، مع الشرح تحفة الأحوذي، ط٢، دار التراث، القاهرة، ١٣٨٣هـ. /نسخة أخرىٰ المتن فقط، ت: أحمد شاكر، وآخرين، تصوير دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢٠٨- السنن الكبرىٰ، الإمام النسائي، ت: حسن عبد المنعم شلبي، ط١، مؤسسة الرسالة بيروت، ٢٠٠١م.

٢٠٩- سنن النسائي (الصغرىٰ) بشرح السيوطي، الإمام النسائي، دار الحديث، القاهرة، ١٤٠٧هـ.

٢١٠- السلوك في طبقات العلماء والملوك، محمد بن يوسف الجنَدي، ت: محمد بن علي الأكوع، مكتبة الإرشاد، صنعاء، ١٩٩٥م.

٢١١- سير أعلام النبلاء، الإمام الذَّهبيُّ، ت: شعيب الأرنؤوط وآخرين، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٢هـ.

٢١٢- الشامل في أصول الدين، الجويني، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٠هـ.

٢١٣- شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، اللالكائي، ت: د. أحمد سعد حمدان، دار طيبة، الرياض.

٢١٤- شرح الإشارات والتنبيهات، نصير الدين الطوسي، مع الإشارات لابن سينا، ت: د. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٣م.

٢١٥- شرح البيجوري علىٰ الجوهرة، شيخ الأزهر: إبراهيم بن محمد البيجوري، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٣٨٩هـ.

٢١٦- شرح الدواني علىٰ العضد (انظر: محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين).

٢١٧- شرح السنة، البربهاري، ت: خالد قاسم الردادي، ط١، مكتبة الغرباء، المدينة النبوية، ١٤١٤هـ.

٢١٨- شرح السنة، المزني، ت: جمال عزون، ط١، دار ابن حزم، الرياض، ١٤٢٠هـ.

٢١٩- نسخة أخرىٰ مخطوطة بدار الكتب المصرية، بعنوان (عقيدة أحمد بن حنبل)، (٤٨) مجاميع تيمور.

٢٢٠- شرح السنة، أبو الحسين البغوي، ت: شعيب الأرناؤوط وزهير الشاويش، ط٢، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٣هـ.

٢٢١- شرح العقيدة الأصفهانية، ابن تيمية، تقديم حسنين مخلوف، دار الكتب الإسلامية، القاهرة.

٢٢٢- شرح العقيدة الأصفهانية -نسخة أخرىٰ-: ت محمد بن عودة السعوي، ط١، دار المنهاج، الرياض، ١٤٣٠هـ.

٢٢٣- شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز الحنفي، ت: د. عبد الله التركي، شعيب الأرناؤوط، ط٥، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٢م.

٢٢٤- شرح العقيدة النسفية، سعد الدين التفتازاني، مع ثلاث حواشي، لعبد الحكيم، والعصام، والخيالي، ط١، محمود أفندي الكتبي، مصر، ١٣٣١هـ.

٢٢٥- شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة، الملا علي القاري، ط٢، مصطفي الحلبىٰ، القاهرة، ١٣٧٥هـ.

٢٢٦- شرح الكبرىٰ، للسنوسي، مع حواشي الحامدي، عمدة أهل التوفيق، ط١، مصطفىٰ الحلبي، ١٩٣٦م.

٢٢٧- شرح اللمع في أصول الفقه، أبو إسحاق الشِّيرازيُّ، ت: د. علي العميريني، ط١، دار البخاري، مكتبة التوبة، السعودية (١٤٠٧، ١٤١٣هـ).

٢٢٨- شرح اللمع، طبعة أخرىٰ، ت: د. عبد المجيد تركي، ط١، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨م.

٢٢٩- شرح المقاصد في علم الكلام، سعد الدين التفتازاني، ط١، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٩م.
٢٣٠- شرح المواقف، الشريف الجرجاني، ط١، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٢٥هـ.
٢٣١- شرح أم البراهين، للسنوسي (انظر: حاشية الدسوقي).
٢٣٢- شرح تنقيح الفصول، شهاب الدين القرافي، ت: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.
٢٣٣- شرح حديث عمار، الحافظ ابن رجب، ت: إبراهيم العرف، ط١، مكتبة السوادي، جدة، ١٩٨٧م.
٢٣٤- شرح صحيح مسلم، للإمام النَّوويِّ، مع متن الصحيح، ط١، مؤسسة قرطبة، القاهرة، ١٤١٢هـ.
٢٣٥- شرح عقيدة ابن أبي زيد القيرواني، القاضي عبد الوهاب المالكي، ت: أحمد نور سيف، ط١، دار البحوث، الإمارات، ١٤٢٤هـ.
٢٣٦- شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرىٰ، المتن والشرح للسنوسي، ط١، مصطفي الحلبي، القاهرة، ١٣٥٤هـ.
٢٣٧- شرح كتاب الإيمان من صحيح البخاري، ابن رجب الحنبلي، ت: مجموعة من الباحثين، ط١، دار الحرمين، القاهرة، ١٤١٨هـ.
٢٣٨- شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، عبد الله الغنيمان، ط١، مكتبة الدار، المدينة المنورة، ١٤٠٥هـ.
٢٣٩- شرح مختصر الروضة، نجم الدين الطوفي، ت: د. عبد الله التركي، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٠هـ.
٢٤٠- شرح معالم أصول الدين، شرف الدين ابن التلمساني، ت: د. عواد سالم، ط١، المكتبة الأزهرية، القاهرة، ٢٠١١م.
٢٤١- شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، ط مصورة عن ط دار الكتب العربية الكبرىٰ، مصر، ١٣٢٩هـ.
٢٤٢- الشريعة، أبو بكر الآجري، ت: الوليد سيف النصر، ط١، مؤسسة قرطبة، القاهرة، ١٤١٧هـ.
٢٤٣- صحيح ابن حبان، ت: ت: كمال يوسف الحوت، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧هـ.

٢٤٤- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ابن القيم، تحرير الحساني حسن عبد الله، دار التراث، القاهرة، د. ت.

٢٤٥- صحيح البخاري، الإمام البخاري، دار الشعب، القاهرة.

٢٤٦- صريح السنة، الطبري، ت: بدر بن يوسف المعتوق، ط ١، دار الخلفاء، الكويت، ١٤٠٥هـ.

٢٤٧- الصفات، الإمام الدارقطني، ت: د. علىٰ بن ناصر الفقيهي، دار إحياء السنة النبوية.

٢٤٨- الصواعق المرسلة علىٰ الجهمية والمعطلة، ابن القيم، ت: علىٰ بن محمد الدخيل الله، ط٢ دار العاصمة، الرياض، ١٤١٢ هـ.

٢٤٩- صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، السيوطي، ت: د. علىٰ سامىٰ النشار، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٥٠- صيد الخاطر، ابن الجوزي، ت: محمد الغزالي، ٢، دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٨هـ.

٢٥١- ضحىٰ الإسلام - أحمد أمين، ط٩، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٩م.

٢٥٢- الضروري في أصول الفقه، ابن رشد، ت: جمال الدين العلوي، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٤م.

٢٥٣- ضوء الساري إلىٰ معرفة رؤية الباري، أبو شامة، ت: د. أحمد عبد الرحمن الشريف، ط١، دار الصحوة، القاهرة ١٤٠٥هـ.

٢٥٤- طبقات الحنابلة، أبو يعلىٰ الفراء، ت: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، د. ت.

٢٥٥- طبقات الشافعية، ابن الصلاح، ت: محي الدين نجيب، ط١، دار البشائر الإسلامية، ١٤١٣هـ.

٢٥٦- طبقات الشافعية، ابن قاضي شهبة، ت: د. الحافظ عبد العليم خان، ط١، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٧م.

٢٥٧- طبقات الشافعية، الإسنوي، ت: كمال الحوت، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٧م.

٢٥٨- طبقات الشافعية الكبرىٰ، تاج الدين السُّبكيُّ، ت: د. محمود الطناحي، د. عبد الفتاح الحلو، ط٢ دار هجر، القاهرة، ١٩٩٢م.

٢٥٩- طبقات الفقهاء الشافعية، أبو عاصم العبادي، تصوير مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، عن طبعة فيتستام نموستا، ليدن.
٢٦٠- طبقات فقهاء اليمن، عمر بن سمرة الجعدي، ت: فؤاد سيد، القاهرة، ١٩٥٧م.
٢٦١- ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي، د. سفر الحوالي، ط١، مكتب الطيب، القاهرة، ١٤١٧هـ.
٢٦٢- العرش، الإمام الذَّهبيُّ، ت: د. محمد خليفة التميمي، ط١، أضواء السلف، الرياض، ١٩٩١م.
٢٦٣- عقيدة الإمام الشافعي، البرزنجي، مخطوط بدار الكتب المصرية، رقم (٣٦٦) عقائد، تيمور.
٢٦٤- عقيدة الحافظ عبد الغنىٰ المقدسي، ت: مصعب الحايك، ط١، مؤسسة المؤتمن، الرياض، ١٤١٣هـ.
٢٦٥- عقيدة السلف وأصحاب الحديث، أبو عثمان الصابوني، ت: د. ناصر الجديع، ط٢، دار العاصمة، الرياض، ١٤١٩هـ.
٢٦٦- العقيدة السلفية في كلام رب البرية، عبد الله الجديع، ط٢، دار الصميعي، الرياض، ١٤١٦هـ.
٢٦٧- العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، الجويني، ت: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٩٩٢م.
٢٦٨- علم التاريخ، هرنشو، ترجمة: د. عبد الحميد العبادي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٤م.
٢٦٩- علم التاريخ، هرنشو، ترجمة: د. عبد الفتاح العبادي، سلسلة المعارف العامة، ط٢، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٤٤م.
٢٧٠- العلم الشامخ في تفضيل الحق علىٰ الآباء والمشايخ، وبهامشه: الأرواح النوافخ، صالح بن مهدي المقبلي، دار البيان، دمشق.
٢٧١- علم اللاهوت الكتابي، جرهاردوس فوس، ت: د. عزت زكي، ط١، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٢م.
٢٧٢- العلم في منظوره الجديد، روبرت آجروس وزميله، ترجمة: كمال الخلايلي، سلسلة عالم المعرفة، رقم (١٣٤)، الكويت، ١٤٠٩هـ.
٢٧٣- العلو للعلي الغفار، الإمام الذَّهبيُّ، اختصره وعلق عليه محمد ناصر الدين الألباني، ط١، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠١هـ.

٢٧٤- العواصم من القواصم، أبو بكر ابن العربي، ت: د. عمار طالبي، ط١، دار التراث القاهرة، ١٩٩٧م.

٢٧٥- العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، ابن الوزير اليماني، ت: شعيب الأرناؤوط، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٢م.

٢٧٦- غاية الوصول، شرح لب الأصول، زكريا الأنصاري، عيسىٰ الحلبي، القاهرة.

٢٧٧- غريب الحديث، أبو عبيدٍ القاسم بن سلَّامٍ، ت: د. حسين محمد شرف، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ١٩٨٤م.

٢٧٨- الغنية لطالبي طريق الحق، عبد القادر الجيلاني، ط٣، مصطفي الحلبي، ١٣٧٥هـ.

٢٧٩- الغياثي، الجويني، ت: د. عبد العظيم الديب، ط٢، مصر، ١٤٠١هـ.

٢٨٠- الفائق في أصول الدين، محمود بن محمد الملاحمي، ت: د. فيصل عون، دار الكتب المصرية، ٢٠١٠م.

٢٨١- فتح الباري، بشرح صحيح البخاري، الحافظ ابن حجر، ط١، دار الريان للتراث، ١٩٩٧م.

٢٨٢- فتح العزيز شرح الوجيز، أبو القاسم الرافعي، ت: علىٰ معوض، عادل عبد الموجود، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧م.

٢٨٣- فتيا وجوابها في ذكر الاعتقاد، أبو العلاء الهمذاني، ت: عبد الله الجديع، ط١، دار العاصمة، الرياض، ١٤٠٩هـ.

٢٨٤- فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية، محمد صالح الزركان، دار الفكر.

٢٨٥- الفروع شمس الدين ابن مفلح الحنبلي، وبهامشه: تصحيح الفروع، للمرداوي، ت: عبد الستار فراج، ط٤، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٥م.

٢٨٦- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ابن رشد ت: د.محمد عمارة، ط٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٣م.

٢٨٧- الفصل في الأهواء والنحل، ابن حزم، مكتبة السلام العالمية، القاهرة.

٢٨٨- فضل علم السلف علىٰ علم الخلف، ت: محمد بن ناصر العجمي، ط١، دار الأرقم، الكويت، ١٤٠٤هـ.

٢٨٩- الفقيه والمتفقه، الخطيب البغدادي، ت: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف العزازي، مكتبة التوعية الإسلامية، القاهرة، ٢٠٠٦م.

٢٩٠- الفكر الأصولي، د. عبد الوهاب أبو سليمان، ط٢، دار الشروق، جدة، ١٩٨٤م.
٢٩١- الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، محمد بن الحسن الحجوي، ت: د. عبد العزيز القاري، ط١، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، ١٣٩٦هـ.
٢٩٢- الفهرست، ابن النديم، ت: د. محمد عوني د. إيمان السعيد، سلسلة الذخائر، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، رقم ١٤٩.
٢٩٣- فهم القرآن، المحاسبي، ت: حسين القوتلي، ط٣، دار الكندي، ١٤٠٢هـ.
٢٩٤- في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، د.إبراهيم بيومي مدكور، ط٣، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٣م.
٢٩٥- في علم الكلام، د. أحمد صبحي، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٧م.
٢٩٦- فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، الغزالي، ضمن مجموعة القصور العوالي، ت: محمد مصطفي أبو العلا، مكتبة الجندي، القاهرة.
٢٩٧- الفيلسوف المفتري عليه (ابن رشد)، د. محمود قاسم، ط الأنجلو المصرية.
٢٩٨- القائد إلىٰ تصحيح العقائد، عبد الرحمن المعلمي، ط٢، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٢هـ.
٢٩٩- القاموس المحيط، الفيروزآبادي، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٧هـ.
٣٠٠- قانون التأويل، أبو بكر ابن العربي، ت: د. محمد السليماني، ط٢، دار الغرب، بيروت، ١٩٩٠م.
٣٠١- القصيدة اللامية، لأبي طاهر السلفي، مطبوع مع كتابه الآخر: السفينة البغدادية، ت: رضا بوشامة الجزائري، ط١، دار ابن حزم، بيروت، ١٤٢٤هـ.
٣٠٢- قضايا أدبية عامة، إمانويل فريس وزميله، ترجمة: د. لطيف زيتوني، سلسلة عالم المعرفة، رقم (٣٠٠)، الكويت، ١٤٢٤هـ.
٣٠٣- قواطع الأدلة في أصول الفقه، أبو المظفَّر السَّمْعانيّ، ت: عبد الله الحكمي، د. علي الحكمي، ط١، مكتبة التوبة، الرياض، ١٩٩٨م.
٣٠٤- قوت القلوب في معاملة المحبوب، أبو طالب المكي، مطبعة الأنوار المحمدية، القاهرة، ١٤٠٥هـ.
٣٠٥- الكامل في الاستقصاء، تقي الدين النجراني، ت: د. السيد الشاهد، ط١، المجلس الأعلىٰ للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٤٢٠هـ.

٣٠٦- الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ت: خليل مأمون شيحا، ط١، دار المعرفة، بيروت، ٢٠٠٢م.

٣٠٧- الكامل في اختصار الشامل -اختصار شامل الجويني- لابن الأمير، ت: جمال عبد الناصر، ط١، دار السلام، القاهرة، ٢٠١٠م.

٣٠٨- كتاب الإيمان، أبو عبيدٍ القاسم بن سلَّامٍ، ، ت: محمد ناصر الدين الألباني، ط٢، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٣هـ.

٣٠٩- كتاب التوحيد، أبو منصور الماتريدي، ت: د. فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية.

٣١٠- كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب ﷻ، ابن خزيمة، ت: أحمد بن علي الرداعي، ط١، دار الآثار، صنعاء[1]، ٢٠٠٣م.

٣١١- كتاب التوحيد، ط أخرىٰ: ت: د. عبد العزيز الشهوان، ط١، مكتبة الرشد، الرياض، ١٩٨٨. وأيضًا: ت: محمد خليل هراس، دار الجيل، بيروت، ١٤٠٨هـ.

٣١٢- كتاب التوحيد، ومعرفة أسماء الله، محمد بن إسحاق بن منده، ت: نبيل صلاح سليم، دار البصيرة، الإسكندرية، ٢٠٠٥م.

٣١٣- كتاب الحروف، أبو نصر الفارابي، ت: د. محسن مهدي، دار المشرق، بيروت.

٣١٤- كتاب الصفات، الدارقطني، ت: د. علي الفقيهي، دار إحياء السنة النبوية.

٣١٥- كتاب المجروحين، ابن حبان، ت: محمود إبراهيم زايد، ط٢، دار الوعىٰ، حلب، ١٤٢٠هـ.

٣١٦- كتاب النزول، الإمام الدارقطني، ت: د. علىٰ بن ناصر الفقيهي، دار إحياء السنة النبوية.

٣١٧- كتاب لإيمان، ابن أبي شيبة، ت: محمد ناصر الألباني، ط٢، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٣هـ.

٣١٨- الكشاف - الزمخشري (محمود بن عمر، ت ٥٢٨هـ)، صححه مصطفي حسين أحمد، ط٣، دار الريان، القاهرة، ١٤٠٧هـ.

٣١٩- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الفكر، بيروت.

(١) هذه النسخة هي الأصل في العزو، وإذا استعملت غيرها معها، نبهت إلىٰ طبعته.

٣٢٠- كفاية الأخيار، تقي الدين الحصني، ت: عبد الله شميط، محمد عربش، ط١، دار المنهاج، جدة، ١٤٢٨هـ.
٣٢١- كفاية النبيه في شرح التنبيه، ابن الرفعة، ت: مجدي باسلوم، ط١، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م.
٣٢٢- الكلام على الصفات، الخطيب البغدادي، ت: عمرو عبد المنعم، ط١، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ١٤١٣هـ.
٣٢٣- الكندي فيلسوف العرب، أحمد فؤاد الأهواني، سلسلة أعلام العرب رقم ٢٦، المؤسسة المصرية للتأليف، القاهرة.
٣٢٤- لسان العرب - ابن منظور، ت: عبد الله الكبير وآخرين، دار المعارف، القاهرة.
٣٢٥- لسان الميزان، الحافظ ابن حجر، ط دار الفكر، بيروت.
٣٢٦- اللمع في أصول الفقه، الشِّيرازيُّ، ط٣، مصطفي الحلبي، القاهرة، ١٩٥٧م.
٣٢٧- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، الأشعري، ت: د. حموده غرابة، مجمع البحوث الإسلامية القاهرة، ١٩٧٥م.
٣٢٨- لمعة الاعتقاد، ابن قدامة المقدسي، ط٣، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٨٩هـ.
٣٢٩- مؤلفات ابن سينا، الأب د. جورج قنواتي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٠م.
٣٣٠- متشابه القرآن، القاضي عبد الجبار، ت: د. عدنان زرزور، دار التراث، القاهرة.
٣٣١- المجموع المذهب في قواعد المذهب، الحافظ صلاح الدين العلائي، ت: د. مجيد على العبيدي، د. أحمد خضير عباس، ط١، دار عمار، الأردن، ٢٠٠٤م.
٣٣٢- المجموع شرح المهذب، الإمام النَّوويُّ، ت: الشيخ محمد نجيب المطيعي، دار الإرشاد، جدة، ١٩٨٠م.
٣٣٣- مجموع فتاوى شيخ الإسلام، ابن تيمية، دار الرحمة، القاهرة.
٣٣٤- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، الرازي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.
٣٣٥- المحصول في علم الأصول، فخر الدين الرازي، ت: د. طه جابر العلواني، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٢م.

٣٣٦- محمد عبده بين المتكلمين والفلاسفة (حاشية الشيخ محمد عبده علىٰ شرح الجلال الدواني علىٰ العقائد العضدية) ت: د. سليمان دنيا، ط١، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٧٧م.

٣٣٧- المحيط بالتكليف، القاضي عبد الجبار، ت: عمر السيد عزمي، الدار المصرية للتأليف، ١٩٦٥م.

٣٣٨- مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم، اختصار محمد بن الموصلي، مكتبة المتنبي، القاهرة.

٣٣٩- مختصر دراسة التاريخ، أرنولد توينبي، ترجمة: محمد فؤاد شبل، ط٢، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٦م.

٣٤٠- مدارج السالكين، ابن القيم، دار الحديث، القاهرة.

٣٤١- المدخل المفصل لمذهب الإمام أحمد، د. بكر أبو زيد، ط١، دار العاصمة، السعودية، ١٤١٧هـ.

٣٤٢- المدخل إلىٰ دراسة علم الكلام، د. حسن الشافعي، ط٢، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤١١هـ.

٣٤٣- المدخل إلىٰ مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ابن بدران الدمشقي، ت: د. عبد الله التركي، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠١هـ.

٣٤٤- مذهب الذرة عند المسلمين، بينيس، ترجمة: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٦م.

٣٤٥- مسائل الإيمان، أبو يعلىٰ الحنبلي، ت: د. سعود الخلف، ط١، دار العاصمة، الرياض، ١٤١٠هـ.

٣٤٦- المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد في العقيدة، عبد الإله بن سلمان الأحمدي، ط١، دار طيبة، ١٤١٢هـ.

٣٤٧- المسامرة شرح المسايرة، الكمال ابن أبي الشريف، ط٢، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٤٧هـ.

٣٤٨- المستصفي، الغزالي، دار العلوم الحديثة، بيروت.

٣٤٩- المسند، الإمام أحمد بن حنبل، ت: شعيب الأرناؤوط وآخرين، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢٠هـ.

٣٥٠- مسند الحميدي، ت: حبيب الرحمن الأعظمي، عالم الكتب، بيروت.

٣٥١- مشكل الحديث، ابن فورك، ت: موسىٰ محمد علي، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٧٩م.
٣٥٢- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، الفيومي، ت: د. عبد العظيم الشناوي، ط٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٤م.
٣٥٣- مصطلح التاريخ، د. أسد رستم، ط الأولىٰ، المكتبة العصرية، لبنان، ١٤٢٣هـ.
٣٥٤- المطالب العالية من العلم الإلهي، الرازي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٠هـ.
٣٥٥- معالم السنن، الإمام الخطابي، مع مختصر السنن للمنذري، وتهذيب السنن لابن القيم، ت: أحمد شاكر، محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت.
٣٥٦- المعتزلة، زهدي جار الله، مطبعة مصر، القاهرة، ١٣٦٦هـ.
٣٥٧- المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين البصرىٰ، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ.
٣٥٨- معجم الأدباء، ياقوت الحموي، ت: د. إحسان عباس، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٣م.
٣٥٩- معجم البلدان، ياقوت الحموي، دار صادر، بيروت، ١٣٩٧هـ.
٣٦٠- معرفة علوم الحديث، الحاكم النيسابوري، ت: السيد معظم حسين، ط٢، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، ١٩٧٧م.
٣٦١- معنىٰ الإيمان والإسلام، العز ابن عبد السلام، إياد خالد الطباع، ط٢، دار الفكر، دمشق، ١٩٩٥م.
٣٦٢- معيد النعم ومبيد النقم، تاج الدين السُّبكيُّ، ت: محمد علىٰ النجار، وآخرين، ط٣، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٩٦م.
٣٦٣- مغني المحتاج إلىٰ معرفة معاني ألفاظ المنهاج، الخطيب الشربيني، مصطفي الحلبي، القاهرة، ١٩٥٨.
٣٦٤- المغني في أبواب التوحيد والعدل - عبد الجبار (القاضي عبد الجبار بن أحمد، أبو الحسن الأسد آبادي ت ٤١٥هـ)، ت: مجموعة من الباحثين، الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٥م.
٣٦٥- مفتاح الجنة في الاعتصام بالسنة، السيوطي، ت: بدر البدر، دار النفائس، الكويت، ١٤١٤هـ.
٣٦٦- مفتاح السعادة ومصباح السيادة، طاش كبرىٰ زادة، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٦٧- مفتاح دار السعادة، ابن القيم، ط٣، مكتبة حميدو، الإسكندرية، ١٣٩٣هـ.

٣٦٨- المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، ت محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت.

٣٦٩- المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، أبو العباس القرطبي، ت: د. محيي الدين مستو، وآخرين، ط٧، دار ابن كثير، دمشق، ٢٠١٧م.

٣٧٠- المقابسات، أبو حيان التوحيدي، ت: حسن السندوبي، ط٢، دار سعاد الصباح، القاهرة، ١٩٩٢م.

٣٧١- مقارنة بين ابن تيمية والغزالي، د. محمد رشاد سالم، دار القلم، الكويت، ١٤١٣هـ.

٣٧٢- مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، د. يوسف أحمد البدوي، ط١، دار النفائس، الأردن، ٢٠٠٠م.

٣٧٣- مقال في المنهج، رينيه ديكارت، ترجمة: محمود الخضيري، مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠٠م.

٣٧٤- مقالات أبي الحسن الأشعري، ابن فورك، ت: أحمد عبد الرحيم السايح، ط١، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ١٤٢٥هـ.

٣٧٥- مقالات أبي الحسن -مجرد مقالات..- نسخة أخرىٰ، ت: دانيال جيماريه، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٧م.

٣٧٦- مقالات الإسلاميين، واختلاف المصلين، الأشعري، ت: محمد محيٰ الدين عبد الحميد، طبعة خاصة بورثة المحقق.

٣٧٧- مقاييس اللغة، ابن فارس، ت: عبد السلام هارون، ط دار الجيل، بيروت.

٣٧٨- مقدمة ابن خلدون، دار الشعب، القاهرة.

٣٧٩- الملل والنحل، الشهرستاني، ت: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت.

٣٨٠- منازل الأئمة الأربعة، يحيىٰ السلماسي، ت: محمود قدح، ط١، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ١٤٢٢هـ.

٣٨١- مناقب الإمام الشافعي، فخر الدين الرازي، ت: أحمد حجازي السقا، ط١، دار الجيل، بيروت، ١٤١٣هـ.

٣٨٢- مناقب الشافعي، للبيهقي، ت: السيد أحمد صقر، دار التراث، القاهرة.

٣٨٣- مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، ت: د. محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٥م.

٣٨٤- مناهج البحث عند مفكري الإسلام، د. علىٰ سامي النشار، دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠٤هـ.

٣٨٥- مناهج العقول، شرح منهاج الأصول، البدخشي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨هـ.

٣٨٦- المنتخب من السياق لتاريخ نيسابور، انتخبه إبراهيم بن محمد الصريفيني، ت: محمد أحمد عبد العزيز، ط١، دار الكتب العلمية، ١٩٨٩م.

٣٨٧- المنثور في القواعد، بدر الدين الزركشي، ت: د. تيسير فائق، ط مصورة عن الأولىٰ، وزارة الأوقاف، الكويت، ١٤٠٢هـ.

٣٨٨- المنظومة الرائية، أبو القاسم الزَّنْجانيُّ، مخطوط بالمكتبة الظاهرية، رقم (٣٦) توحيد.

٣٨٩- منهاج السنة النبوية، ابن تيمية، ت: محمد رشاد سالم، ط٢، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ١٤٠٩هـ.

٣٩٠- منهج الإمام الشافعي في العقيدة، د. محمد العقيل، ط١، أضواء السلف، الرياض، ١٤١٩هـ.

٣٩١- المنهج المقترح في دراسة المصطلح - الشريف حاتم عوني، ط١، دار الهجرة، السعودية، ١٤١٦هـ.

٣٩٢- المهمات، في شرح الروضة والرافعي، جمال الدين الإسنوي، ت: أبي الفضل الدمياطي، ط١، دار ابن حزم، بيروت، ٢٠٠٩م.

٣٩٣- الموافقات، لأبي إسحاق الشاطبي، تعليق الشيخ عبد الله دراز، تصوير دار الفكر العربي، عن ط المكتبة التجارية الكبرىٰ، بمصر، د.ت

٣٩٤- المواقف، عضد الدين الإيجي، عالم الكتب، بيروت.

٣٩٥- موقف ابن تيمية من الأشاعرة، د. عبد الرحمن صالح المحمود، ط٢، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤١٦هـ.

٣٩٦- ميزان الاعتدال في نقد الرجال، ت: علىٰ محمد البجاوي، دار الفكر العربي، القاهرة.

٣٩٧- نحو علم للقواعد الاعتقادية، د. حسن الشافعي، بحث نشر ضمن أعمال المؤتمر الأول للفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، القاهرة، ١٩٩٦م.

٣٩٨- نشأة الأشعرية، د. جلال موسىٰ، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢م.
٣٩٩- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د. علىٰ سامي النشار، ط٨، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨١م.
٤٠٠- نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة، أحمد باشا تيمور، مهرجان القراءة للجميع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦م.
٤٠١- نفائس الأصول في شرح المحصول، شهاب الدين القرافي، ت: عادل عبد الموجود، وعلي معوض، ط٢، مكتبة نزار الباز، مكة المكرمة، ١٩٩٧م.
٤٠٢- نقد الحداثة، ألان توين، ترجمة: أنور مغيث، المجلس الأعلىٰ للثقافة، مصر، ١٩٩٧م.
٤٠٣- نكت القرآن الدالة علىٰ البيان، أبو أحمد الكرجي القصاب، ت: مجموعة باحثين، ط١، دار ابن القيم، السعودية، ١٤٢٤هـ.
٤٠٤- نهاية الأقدام في علم الكلام، الشهرستاني، ت: الفرد جيوم، مكتبة زهران، القاهرة.
٤٠٥- نهاية المطلب، في دراية المذهب، الجويني، ت: د. عبد العظيم الديب، ط١، دار المنهاج، جدة، ١٤٢٨هـ.
٤٠٦- نوادر الأصول في معرفة أحاديث الرسول، للحكيم الترمذي، ت: د. أحمد عبد الرحمن السايح، د. السيد الجميلي، ط١، دار الريان، القاهرة، ١٩٨٨م.
٤٠٧- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان، ت: د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت.